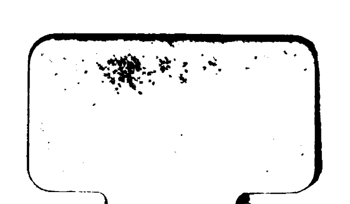










Aus der

Vorrede zur ersten Auflage,

mit einigen Anmerkungen versehen.

Als das Buch Hiob in gegenwärtiger Art übersetzt und ausgelegt vorlag, schien dem Verfasser der exegetische Versuch aus mehr als einem Grunde für die öffentliche Bekanntmachung geeignet. Zuerst seinen akademischen Beruf im Auge habend, glaubte er die Vorlesungen über ein Buch des A. T. zweckmäßig zu unterstützen, welches in seiner reichhaltigen Schwere den Erklärer dringend genug auffordert, die ihm spärlich zugemessene Zeit eines einzigen Semesters wohl zu benutzen, da das Hinüberziehen der Auslegung in ein zweites Halbjahr, an sich nicht rathsam, bei der eigenthümlichen Abgeschlossenheit gerade dieser Schrift aber am wenigsten

zulässig scheint: wenn er seinen Zuhörern die folgende Bearbeitung Hiob's als schriftliche Grundlage mündlicher Erklärung in die Hand gäbe. Zur Erreichung dieses Zweckes schien aber eben die Form der nun gedruckten Auslegung besonders bequem, weil in derselben auf die Angabe der schwer zu verfolgenden Ideenverbindung des orientalischen Weisen vorzüglicher Fleiß verwandt worden, und sich der Verf. durch Erfahrung hatte belehren lassen, wie es gerade die so nöthige Fortspinnung des geistigen Fadens des Originals in eigenen erklärenden Worten sey, welche den Gang der Vorlesung bedeutend aufhalte. *a*)

Bei einer unbefangenen und strengen Prüfung, insoweit diese Werken des eigenen Geistes zugewandt werden kann, glaubte ich gefunden zu haben, daß die Uebersetzung, ihrer Bestimmung getreu, aus einer grammatisch-genauen Erklärung des Textes einfach hervorgehend, den poetischen Grund-

a) Wiewohl in dieser neuen Ausgabe die unmittelbar in der Uebersetzung eingelegten Zwischenerklärungen des Verf. hinweggeblieben sind, so ist doch das Wesentlichste derselben in die Auslegung selbst verschmolzen worden, ja man wird bei näherer Ansicht sich überzeugen, daß ich der Entwickelung der Gedankenfolge noch größere Sorgfalt gewidmet.

ton des Orientalismus meistens rein in deutscher Sprache wiederklingen lasse. Wenigstens ist mir bei sorgfältigster Nachspürung kein Beispiel absichtlicher Verschönerung des Originals, etwa gar mit Verletzung der unantastbaren Sprachgesetze vorgekommen; vielmehr ist überall das entgegengesetzte, oft ängstliche Streben bemerkbar, die eigenthümliche Farbe des fremdartigen Morgenlandes nicht nur in Gleichniß und Metapher, sondern selbst im Bilde eines jeglichen Wortes auch da unverwischt zu erhalten, wo sich der gebildete Geschmack des classischen Alterthums oder des modernen Westens unangenehm berührt fühlen sollte. Und so scheint diese Uebersetzung Hiob's wohl geeignet, dem mit der Ursprache eines der tiefsinnigsten Werke des Alterthums nicht vertrauten Freunde orientalischer Weisheit einen möglichst reinen Genuß des aus heiliger Quelle abgeleiteten Lebensstromes zu gewähren. *b*)

---

b) Man hat, so viel ich aus den verschiedensten mir zu Gesichte gekommenen Beurtheilungen meines Buches ersehen, den wissenschaftlichen Werth der Wörtlichkeit dieser Uebersetzung im Vergleich mit manchen anderen zierlich aufgeputzten zu würdigen gewußt. Ich bin daher bei dem in fast jedem Verse sichtbaren Bemühen, jetzt auch der künstlerischen Anfor-

Einem geübten exegetischen Tacte folgend, habe ich bei der ungeheuren Masse von Erklärungen einzelner Stellen immer der einfachsten den Vorzug ertheilt, dieselbe gewöhnlich ohne weitere Vertheidigung gegen künstlichere aufnehmend, nach schicklichem Ermessen nur noch die eine oder andere mir besonders merkwürdige erwähnend und prüfend, nie aber dem vielfach sich darbietenden Beispiele, eine trockene Sammlung der verschiedenartigsten Deutungen ohne hinzugefügte Würze der Kritik aufzuzeichnen, mich bequemend; wobei mein vorzüglichstes Bemühen in der Auslegung darauf gerichtet war, das rein-lexikalische und grammatische Interesse zu der gestellten Aufgabe, den orientalisch-dunklen Hiob im klaren und wohlgerundeten Bilde dem occidentalischen Auge zu verdeutlichen, in das gehörige Verhältniß zu setzen. c) Aber gerade

---

derung mehr zu genügen, jenen Character der wörtlichen Treue möglichst festzuhalten beflissen gewesen. Die Uebersetzung hat, wie ich hoffe, an Wohlklang gewonnen, und ist doch dem Grundtone nach dieselbe geblieben.

c) Die Kunst der Auslegung sucht dem Commentar eine solche Gestalt zu bereiten, daß er in der geschickten Operation der Gedankenentwickelung des zu erklärenden Schriftstellers wie unvermerkt und absichtslos die lexikalische und gramma-

wegen dieser engen Beschränkung auf ihre festen Grenzen möchte diese Auslegung die passende Form erhalten haben; um auch besonders bei dem angehenden Bibelerklärer einen sein Studium fördernden Eingang zu gewinnen, und diese Hoffnung bewog als ein dritter Grund den Verfasser, dem ebenso einsichtsvollen, als genau befreundeten Verleger von de Wette's Commentar über die Psalmen, nachfolgende Uebersetzung und Auslegung Hiob's, als ungefähr einem gleichen äußeren Zwecke mit dem genannten bereits in einer zweiten d)

---

ische Kenntniß stützt und erweitert. Gerade da, wo die wissenschaftliche Sprachlehre über die gröberen Elemente der empirisch-schwankenden Ueberlieferung hinaus die feinsten Bestimmungen feststellt, schöpft sie ihr Recht und ihre Bewahrheitung aus dem wohlbegriffenen Zusammenhange der Rede. Wenn in der ersten Ausgabe zur weiteren grammatischen Nachweisung für den angehenden Exegeten das Lehrgebäude der hebräischen Sprache von Gesenius vorzugsweise citirt wurde, so ist nun auch aus demselben Grunde auf die inzwischen erschienenen grammatischen Arbeiten von Ewald, besonders auf sein größeres Werk, die kritische Grammatik, fleißige Rücksicht genommen worden. Des ersteren Gelehrten zehnte sehr verbesserte und theilweise umgearbeitete Auflage seiner kleineren Grammatik ist mir zu spät zu Handen gekommen, als daß ich zugleich auf sie hätte verweisen können.

d) Nun schon in der dritten Auflage.

Auflage vollendeten Werke zustrebend, zur Verbreitung durch den Druck zu übergeben. *e*)

Heidelberg, den 11. April 1824.

F. W. C. Umbreit.

---

e) Die möglich gewordene neue Auflage des Buches beweist, daß jener Zweck nicht unerreicht geblieben. Der Verf. ist bestrebt gewesen, seinen Dank für die günstige und freundliche Aufnahme seines Werkes durch eifrigste Vervollkommnung desselben zu bethätigen. Was insonderheit die Auslegung betrifft, so ist ihre Verbesserung nicht sowohl in der Veränderung (denn nur wenige Erklärungen der ersten Ausgabe sind aufgegeben worden), als in der bestimmteren Begründung und weiteren Ausfüllung zu suchen. Auch die vorausgeschickte Einleitung ist in den wesentlichsten Punkten dieselbe geblieben.

Einleitung.



Einleitung.

1.

Geist und Form des Buches.

Wenn der sogenannte Prediger Salomo's durch die Betrachtung der Vergänglichkeit und Eitelkeit aller irdischen Erscheinungen auf die dem Menschen hochwichtige Frage geführt wurde: welches unter der Sonne das bleibende und höchste Gut sey? und er, im mächtigen Drange der Beantwortung nach einem solchen suchend und es nirgends findend, in einen Seelenkampf geräth, in welchem der kühne Verstand dem in Gott ruhenden und Stille gebietenden Glauben alle schneidenden Mißverhältnisse des Lebens in den stärksten Umrissen nackter und erschütternder Wahrheit vorhält, zuletzt aber doch der unabänderlichen Einrichtung der Allmacht und Weisheit Gottes in Ergebung sich fügt: so erhob sich in dem Weisen des Buches Hiob mit gleicher, ja noch erhöhter Stärke die noch wichtigere Frage: „warum, wie die Erfahrung lehre, gerade der Frömmste oft am härtesten leide, während der Böse in der Fülle des Glückes schwelge?“ und versetzt ihn gleichfalls in einen noch

gewaltigeren Kampf des die göttliche Gerechtigkeit verfechtenden Glaubens mit einem Verstande, der, getragen von einem vollen und reichen Gemüth', mit dem hellsten Blick und der freiesten Sprache dem allmächtigen Schöpfer alle Qualen der Menschheit vorwirft, bis er endlich nach langem Ringen, in seiner natürlichen Begrenzung sich mit Freiheit erkennend, denkend die Ruhe erobert, welche der unmittelbar gläubige Sinn in sich selber schon findet. Als ein philosophischer Titan schleudert der zum erhebenden Bewußtseyn der Freiheit gelangte Erdensohn die kühnsten Worte in die Höhe, in der die Gottheit im heiligen Dunkel sitzt, um die von den irdischen Blicken sie trennende Himmelsdecke zu zertrümmern, aber die höchste Liebe zerschmettert ihn nicht mit der Gewalt des Donners, sondern läßt ihn nur ihre hehre Stimme vernehmen, die den Kämpfer zur Anerkennung der unergründlichen Tiefe göttlicher Weisheit und zur menschlichen Demuth und Bescheidenheit führt.

Wollen wir aber deutlich begreifen, wie jene Frage über die Ursache der Leiden des Frommen den Geist unsres Weisen so mächtig bewegen konnte, müssen wir die Mosaische Dogmatik, der gegenüber Hiob seine Entstehung gewann, unserer Betrachtung jetzt näher rücken.

Nicht sowohl der allmächtige Schöpfer und Herr des Weltalls war es, mit welchem Moses seinem Volke jenen feierlichen und heiligen Bund vermittelte, welcher Grundstein eines Religions- und Staatsgebäudes wurde, dessen vereinter Gipfel bis in den Himmel reichte, als vielmehr der in demselben thronende Richter, den festgegründeten Bau durch seine Gerechtigkeit erhaltend und regierend.

Alle irdischen Herrscher dieses geweiheten Bundesstaates, welche Namen sie auch führten, saßen von Gottes Gnaden auf ihrem Throne, als die vom Volke geehreten Statthalter des himmlischen Königes, die hoch gewürdigten Verwalter jenes Gesetzes, das unter Donner und Blitz des Herrn Finger in steinerne Tafeln gegraben, als einzige Richtschnur des Weges. Damit aber dieses Gesetzes Heiligkeit vor verletzender Einwirkung menschlicher Verderbniß gesichert und in stets wirksamer Kraft auf die durch den Bund bezweckte Erziehung des Volkes bewahret würde, entbehrte auch nach dem Weggange des großen Mittlers keine Zeit erweckter Männer, die als Dolmetsche des göttlichen Willens, Seher und Propheten zugleich, König, Priester und Volk in treuer Beobachtung der Gebote Gottes zu erhalten mit unermüdlichem Eifer wirkten, Heil verkündend dem Gehorsamen, dem Ungehorsamen Unheil. Und so zeigt dieses Bild des israelitischen Staates, wie es hier nur in seinen Grundzügen vergegenwärtigt werden darf, die göttliche Haushaltung der himmlischen Gerechtigkeit auf Erden in der consequentesten Vollendung.

Aus dieser Theokratie Israels fließt aber nothwendig für die Dogmatik seiner Religion die strengste Vergeltungslehre. Das Leben des Menschen — so lehret der Glaube den Israeliten — steht zu seiner Beobachtung des göttlichen Gesetzes in untrennbarer Beziehung, und erscheinet immer nach dessen Erfüllung oder Vernachlässigung als Glück oder Unglück. Und diese Idee der göttlichen Gerechtigkeit in der Lehre des Mosaismus, das bedeutende Band zwischen Religion und Moral, ist vorzügliche Be-

geisterung der Poesie und stetes Princip der Geschichte des Alten Testaments; aber auch Wurzel seiner Philosophie, die hier nur allein uns beschäftigt.

Ohne jetzt in eine genaue Kritik der sogenannten Sprüche Salomo's eingehen zu können *a*), ist es hinreichend, zu bemerken, daß ein großer Theil derselben sich auf das von der göttlichen Vergeltung ausgehende innige Verhältniß zwischen Tugend und Glück, Laster und Unglück beziehe, und in den mannigfaltigsten Bildern und Vergleichungen den Tugendhaft-Glücklichen und Lasterhaft-Unglücklichen geistreich und eindringlich einander gegenüber stelle. Aber gerade Sentenzen solcher Art, die als eigentliche Sprüchwörter im Volke lebten, bekämpft der kühne Geist Hiob's im Widerspruche mit der Dogmatik.

Es ist nicht zu verkennen, wie die Erfahrung des Lebens mit dem Inhalte des ersten Psalms gar häufig im argen Streite liegt, indem gerade der Gottlose als ein fröhlich grünender Baum an Wasserbächen erscheinet, während der Fromme als verachtete Spreu vom Sturme des Unglücks umhergetrieben wird. Der christliche Beobachter eines solchen schneidenden Mißverhältnisses besänftigt den Kampf des Gemüths durch die trostvolle Gewißheit, welche ihm seine Religion über die gerechte Vergeltung nach dem Tode giebt, und in diesem festen Vertrauen auf eine künftige Ausgleichung ertragen Tausende die stärksten Martern in stiller, ja freudiger Ruhe. Aber nun versetze man sich lebendig in die Seele eines dieses tröstenden Glaubens be-

---

a) Vgl. die Einleitung zu m. philologisch-krit. u. philos. Commentar über die Sprüche Salomo's. Heidelberg, 1826.

raubten Hebräers, der, keiner Schuld sich bewußt, reines Herzens und hellen Verstandes, von allen Qualen des Elends bedrängt, statt liebevollen Tröstern sich Menschen gegenüber befindet, die hinter das Bollwerk der Dogmatik verschanzt, ihm immerfort den kalten Spruch vorhalten: „wie der Mensch auf Erden lebet, so ergeht es ihm" — und wir fassen die Erschütterung eines Hiob! Denn, ginge auch nicht aus dem wohlbegriffenen Geiste der hebräischen Theokratie eine mit dem gegenwärtigen Leben des Menschen vollkommen abgeschlossene Vergeltung als nothwendige Folge hervor, so beweist doch gerade unser Buch seinem ganzen Inhalte nach, wie man in der häufig unbestimmt gestellten Frage über die Unsterblichkeitslehre des A. T. Fortdauer des Menschen überhaupt von der zukünftigen Vergeltung seines Wandels wohl zu unterscheiden habe, indem die Idee der ersteren allerdings vorhanden, obgleich nur in der unerfreulichen Schilderung eines unterirdisch-finsteren Versammlungsreiches der Todten, die der letzteren aber als durchaus fehlend den philosophischen Geist des ganzen Werkes bedingt. In diesem Gegensatze des Rückblicks auf die genossenen Freuden der von der Sonne erleuchteten Oberfläche der Erde und des Hinstarrens in die finsteren Oeden der Unterwelt, bei dem verzehrenden Gefühle der qualvollsten Körper- und Seelenleiden, liegt der entsetzliche Schmerz Hiob's, aber auch die ganze Kraft und Bedeutung seiner Reden. Daher ist es ein zwar wohlgemeintes, aber gänzlich verfehltes Bemühen, besonders der älteren Theologen, wodurch sie den Kern unsres Buches vernichten, in ihm den Glauben an ein künftiges Gericht nachweisen zu wollen; obschon wir

nicht übersehen dürfen, daß die Idee göttlicher Weisheit, wie sie am Ende des Werkes beruhigend aufleuchtet, wenigstens den Keim reiner Unsterblichkeitslehre in sich verbirgt, den nur folgerichtige Denkkraft zur schönsten Blüthe beseligender Hoffnung zu entfalten hat.

Wenn wir aber bei der Betrachtung der Idee unsres Buches dasselbe in eine erläuternde Parallele mit Koheleth setzten, bei welcher das letztere Denkmal des philosophischen Geistes der alten Hebräer als dem ersteren an innerer Kraft nachstehend befunden wurde, so dürfen wir auch jetzt, wo es uns auf richtige Würdigung der ästhetischen Form Hiob's ankömmt, die angefangene Vergleichung zweckmäßig fortsetzen, durch welche sich wieder ergeben wird, daß auch im äußeren Gehalte Hiob den Prediger in einem noch höheren Grade, als in der ersteren Beziehung, an Werth übertrifft. Denn indem der Verfasser des sogenannten Predigerbuches den gewaltigen Dialog seines Innern zwischen Verstand und Glauben in die Seele des geschickt gewählten und unter dem Namen Koheleth (Prediger) aufgeführten Salomo hineindichtet, dergestalt, daß derselbe den inwendigen stürmischen Kampf in zwei wohl zu unterscheidende Gegenreden, welche sich endlich nach glücklich eingetretener Ruhe in eine einzige auflösen, äußerlich vernehmbar macht *b*): so hat auch unser Weise die widerstreitenden Stimmen seines Ge-

b) Man sehe die Ausführung in m. früheren Versuche: Koheleth's des weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut. Gotha, 1818. — Coheleth Scepticus de summo bono. Gottingae, MDCCCXX.

müths nach Außen gekehrt, aber sie nicht einer Person zur Darstellung in dem Bilde des Wortes zugewendet, sondern unter mehrere künstlerisch vertheilt. Ehe wir aber diese Kunst in der eigentlichen Rollenvertheilung des Verfassers zu entwickeln suchen, müssen wir vorher mit dem ganzen Plane seines Werkes uns inniger vertraut machen.

Der erfindungsreiche Dichterweise setzt zuerst zur äußeren Darlegung dessen, was seine Seele, wie wir oben *gesehen*, so gewaltig bewegte, eine wohlgerundete Geschichte zusammen, zu der vielleicht eine dunkele in seinem Volke lebende Sage ihm den Stoff geliefert, welchen er mit poetischer Freiheit verarbeitend und ausschmückend zweckmäßig benutzte *c*). Diese Geschichte wollen wir der

---

c) Die Frage, ob Hiob wirklich gelebt habe und ein durch Tugend, Glück, Leiden und Geduld berühmter Mann gewesen sey, ist von der wohl zu unterscheiden, ob er das alles buchstäblich erfahren und geredet, was von ihm in unsrem Buche erzählt wird. Das erstere geradezu zu bezweifeln, ist kein hinlänglicher Grund vorhanden (vgl. Bellermann: de libro Jobi, num sit historia an fictio? Erf. 1792. 4.); das letztere weitläuftig zu widerlegen, wie z. B. Bertholdt mit sechs verschiedenen Gründen gethan (vgl. Einleit. Th. 5. S. 2044), scheint in unsrer Zeit unnöthig. Die Erwähnung Hiob's neben Daniel und Noah, als Muster der Geduld, beim Ezechiel (Cap. 14, 4 u. 20.) beweist nur, wenn man das Buch dieses Propheten für älter als das unsrige hält, das Daseyn einer Tradition von dem berühmten frommen Manne Hiob, sowie das Zeugniß über ihn bei Tob. 2, 12. 15. und Jacob. 5, 12. sich erst auf die Nachricht unsres Buches stützt. Das Geschlechtsregister, welches die Peschito am Ende des Buches vom Hiob anführt, nach dem er ein Sohn Zaras, eines Nachkommen Esau's und ein und derselbe mit Jobab (1 Mos. 36, 33.), König in Edom, war, ist schon von mehreren griechischen und lateinischen Kirchenvätern für verdächtig angesehen (vgl. *Carpzov:* introduct. in lib. poet. V. T. Cap. II. §. 14.), und besonders von Friedr. Spanheim in seiner Historia Jobi cap. 5. p. 137 u. fg.

klaren Uebersicht des Ganzen wegen in ihrem Zusammenhange uns vergegenwärtigen.

In dem zum nördlichen Arabien gehörigen Lande Uz lebte ein Mann Namens Hiob, durch seine Gottesfurcht und Rechtlichkeit, sowie durch den blühendsten Segen seines Hauses im Morgenlande weit berühmt. Dieser fromme Mann sank aber von dem höchsten Gipfel des Glückes an einem Tage in das tiefste Elend herab, indem nicht blos sein ganzer Reichthum, in zahlreichen Heerden und Dienern bestehend, ihm theils durch Räuberhorden, theils durch Feuerregen auf eine furchtbar-schnelle Weise entrissen wurde, sondern auch seine sämmtlichen Kinder unter den Trümmern eines vom Sturmwind zerstörten Hauses, in welchem sie gerade in ergötzlicher Einigkeit festlich und freudig versammelt waren, ihr Grab fanden. Diese schnelle und entsetzliche Wendung seines Geschicks hatte aber folgenden Grund. Als einst die himmlischen Geister sich um Jehova versammelten, um seiner Befehle zu harren, erschien auch der böse Geist Satan unter ihnen,

als unhistorisch verworfen worden. Uebrigens wäre das Gemälde des häuslichen Zustandes Hiob's, wie wir es im Eingange des Buches finden, eines uralten edomitischen Fürsten wohl nicht so unwürdig als Bernstein meint (vgl. dessen Abhandlung über Alter, Inhalt, Zweck und gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob in Keil's und Tzschirner's Analecten der Theologie 1. B. 3 St. S. 7). Selbst das echte Grabmal Hiob's, das man übrigens noch heute an sechs verschiedenen Orten im Orient zeigt (vgl. die Aufzählung derselben bei Jahn in der Einleit. in die göttl. Bücher des A. B. Th. 2. S. 761), könnte höchstens nur seine historische Existenz unbestimmt darthun; man weiß aber überhaupt durch die Reisenden schon lange, wie es sich mit dem Vorzeigen der Gräber von merkwürdigen alt-testamentlichen Personen im Morgenlande verhält.

nachdem er eben von einem Streifzuge durch die Erde zurückgekommen. Jehova erkundigte sich bei ihm nach seinem treuen Knechte Hiob, ob er wohl ein Augenmerk auf denselben gerichtet, und dabei ergoß sich der Herr Himmels und der Erde in ein so glänzendes Lob des ihm mit unvergleichlicher Frömmigkeit ergebenen Mannes, daß der neidische und gehässige Satan Hiob's Gottesfurcht und Rechtlichkeit nur als Folge seines Eigennutzes, weil ihm dafür Jehova so überreichlich mit Segen aller Art lohne, zu verdächtigen suchte. Gott möge nur das Blatt wenden und ihm sein Besitzthum rauben, siehe! auf der Stelle werde der ihm bisher in Demuth Ergebene sich von ihm lossagen. Wirklich übergab nun Gott, um seines gerühmten Anhängers Treue darzuthun, dem Satan volle Gewalt über Hiob, nur mit der ausdrücklichen Beschränkung, seinem eigenen Leibe nicht das geringste Leid zuzufügen. Und so war Hiob's an einem Tage zusammengehäuftes Unglück Satans grausames Werk. Allein der böse Geist errang keinen Triumph: denn Hiob blieb in dem größten Leid, das ihm widerfahren, gefaßt und seinem Gotte fromm ergeben, ohne auch nur mit einem einzigen Worte sich gegen ihn zu versündigen. Indessen warteten seiner noch härtere Prüfungen. Es geschah nämlich, daß bei einer neuen Versammlung der himmlischen Geister um Gottes Thron, auch der Satan sich wieder einfand und durch seine teuflische Kunst eine neue Vollmacht der Prüfungs-Plage über Hiob sich zu verschaffen wußte. Dieses Mal sollte es ihm erlaubt seyn, selbst den Körper des gebeugten Mannes anzugreifen, doch ohne ihn dem Tode preis zu geben. Satan vollführte das ihm aufgetragene Werk

meisterhaft, und bedeckte Hiob's Leib vom Kopf bis zu den Füßen mit den bösartigsten Geschwüren. *d*) Und siehe! der von den fürchterlichsten Schmerzen geplagte Mann blieb eine Zeit lang so geduldig, daß er seiner Frau, welche ihm die ausharrende Gottesverehrung vorwarf, die vermessene Rede ernst verweisend diese Worte entgegnete: „Sollten wir nur das Gute von Gott annehmen und das Böse nicht?" Als aber auf das verbreitete Gerücht von Hiob's ungeheurem Unglücke drei entfernte Freunde aus ihrer Heimath zu ihm gekommen waren, um ihm ihr Mitleid zu bezeugen und Trost einzusprechen, brach die unterdrückte Gewalt des Schmerzes nach einem langen dumpfen Schweigen zwischen ihm und den in Wehklagen sich ergießenden Freunden mit desto heftigerem Ungestüm aus des Leidenden Brust hervor, und verzweiflungsvolle Verwünschungen des so gemarterten Lebens entströmten seinem Munde. Die Freunde, Anstoß nehmend an solchen Reden

---

d) Von welcher Art Hiob's Krankheit gewesen, darüber ist immer viel gestritten worden. Die älteren Bibelausleger rechnen ordentlich die einzelnen Uebel, welche den Leidenden getroffen, zu einer bestimmten und sehr ansehnlichen Summe zusammen, und Pineda z. B. will deren etliche dreißig entdeckt haben (vgl. dessen Commentar. Cap. II.), ja der Kirchenvater Chrysostomus läßt Hiob alle Krankheiten ausstehen, die nur einen Menschen quälen können (vgl. Caten. in Job. p. 51). Die meisten Kirchenväter denken übrigens schon an einen bösartigen Aussatz. Und nach den neueren, auf Benutzung gelehrter Aerzte gestützten Untersuchungen müssen wir allerdings die gefährlichste Art des Aussatzes, die sogenannte Elephantiasis beschrieben finden, welche vorzüglich in Aegypten zu Hause ist und auch 5 Mos. 28, 27. unter dem Namen שְׁחִין מִצְרַיִם erwähnt wird. Vgl. J. D. Michaelis Einleitung in's A. T. Th. 1. S. 58 u. fg.

des Mannes, den sie sonst immer als Muster der ruhigen Ergebung und des milden Zuspruchs bei Anderer Ungeduld im Leiden gekannt, wechseln plötzlich die Rolle, und die als Tröster gekommenen treten nun als Tadler auf, indem sie sich bemühen, Hiob zur stillen Ertragung seiner Schmerzen zurückzuführen. Und so entspinnt sich zwischen beiden Theilen ein wirklicher Streit, in welchem die Freunde anfänglich mehr andeutend als ausführend den Leidenden in die Fassung des Gemüths zu setzen suchen, daß er sein Unglück als nothwendige, von Gottes unwandelbarer Gerechtigkeit ausgehende Strafe für begangene Sünden geduldig und in der stärkenden Hoffnung einer sicheren Wendung seines traurigen Geschicks nach aufrichtiger Erkenntniß eigner Verschuldung und demüthigem Gebete zu dem Allmächtigen ertragen möge, bis sie bald, da Hiob seine Unschuld immerfort betheuert, gereizt und heftig seiner Widerrede gegen ihre Zurechtweisung geradezu den Satz der Religion als schlagend entgegenstellen: die Gerechtigkeit Gottes belohne stets den, welcher seinen Willen erfülle, mit Glück, bestrafe aber den Sünder für seinen Ungehorsam gegen seine Gebote mit Unglück. Indem nun die Freunde aus diesem Grundsatze in ihren Streitreden gegen Hiob immer die kränkende Folgerung der Nothwendigkeit seiner Leiden bald mit schwächeren, bald mit stärkeren Worten ziehen, dieser aber bei seinen ohnehin furchtbaren Körper- und Seelenschmerzen durch die Lieblosigkeit derer, von welchen er nur sanfte Aeußerung des Mitleids erwartet hatte, noch besonders hochbetrübt, hartnäckig in der Vertheidigung seiner Schuldlosigkeit beharrt, und so innerlich

und äußerlich verwundet und verwüstet, sich in mannigfache Klagen über das traurige Loos der gesammten Menschheit überhaupt in ihrem dunklen Verhältnisse zu der über ihr waltenden höchsten Macht verliert, steigt der Kampf von beiden Seiten bis zur höchsten Erbitterung; wobei die Freunde stets darauf zurückkommen, dem leidenden Hiob das Bild des von dem Glanze des Glückes in die Finsterniß des Elendes herabgesunkenen Sünders unter den verschiedensten Gestalten vor Augen zu stellen, der hartbedrängte Mann aber bei der ihm bevorstehenden Gewißheit der baldigen Vernichtung durch den Tod vorzüglich immer den Wunsch von neuem ausspricht, daß doch vor seinem Hinabsteigen in den Ort, von dem keine Rückkehr möglich sey, die so demüthigend angefochtene Unschuld von Gott selbst an's Licht gebracht werden möchte. Als nach langem Hin- und Herreden der Streitenden endlich Hiob den Satz aufstellt und mit gewaltiger Beredsamkeit ausführt: Gott könne ja wohl nach seiner für den Menschen nie ganz zu durchdringenden Weisheit bei dem Unglücke, das er über ihn verhänge, eine geheime Absicht haben, weshalb es von den Freunden unsicher und ungerecht geurtheilt sey, ihn wegen seiner Leiden als Sünder hinzustellen, wußten die hitzigen Gegner hierauf nichts mehr zu erwiedern, und der verkannte Hiob behält unter noch einmal wiederholter kräftiger Schilderung seines in Vergleich mit seinem vormaligen Glücke höchst elenden und doch unverschuldeten Zustandes, und nochmaliger feierlich an Gott gerichteter Aufforderung, ihm seine Unschuld als Richter öffentlich zu bezeugen, das letzte Wort. Da tritt noch ein

neuer Kämpfer, welcher während des Streites sich zu den Freunden gesellt hatte, ein junger eingebildeter Brausekopf, unzufrieden mit dem Verstummen der Gegner Hiob's zu seiner Widerlegung auf den Platz. So ruhmredig aber auch dieser unerhörte Weisheit verkündet, bringt er doch nur in schimmernden Worten die bereits dargelegte Beweisführung der drei Freunde unter verschiedene andere Gesichtspunkte, ohne dem Streite eine wirklich neue Wendung zu geben. Siehe! da erschien aber plötzlich, wie Hiob sehnlichst gewünscht hatte, der höchste Richter der Welt und löste mit entscheidender Hand den verwickelten Knoten des langwierigen Kampfes. Er verweist mit unwiderstehlicher Macht himmlischer Beredsamkeit die streitenden Menschen auf ihre kurzsichtige Beurtheilung der unergründlichen Weisheit Gottes und tadelt zwar wegen seiner Reden auch Hiob, doch zeigt er den reuig um Verzeihung Bittenden im Lichte seiner Unschuld den beschämten Freunden, über deren Vertheidigung seiner Gerechtigkeit er ungehaltener ist, als über die Klagen des Unglücklichen, der von ihm nun wieder in seinen vorigen, ja meist verdoppelten Glücksstand versetzt wird.

Diese Geschichte von den harten, aber zu desto höherem Heile führenden, durch Gottes dem Menschen unerforschliche Weisheit veranstalteten Prüfungen der Frömmigkeit Hiob's, von unsrem Weisen als äußerlich beglaubigende Darlegung seines in der hochwichtigen philosophischen Untersuchung über die Leiden der Frommen auf Erden durch quälenden Skepticismus endlich gefundenen dogmatisch-beruhigenden Resultates entweder ganz ersonnen, oder, was wahrscheinlicher, mit Benutzung einer nackten und

einfachen Sage seinem Zwecke gemäß ausgeschmückt, hätte schon in der Form der poetischen Erzählung, mit dem Griffel lebendiger Darstellung verzeichnet, die beabsichtigte Wirkung der Belehrung und des Trostes gewiß nicht verfehlt. Damit aber der gewaltige Seelenkampf des philosophischen Skeptikers, wie er jenen aus sich in den Helden der oben entwickelten Geschichte hineingelegt, in seiner vollen Stärke recht eigentlich angeschaut werden könne, läßt er den nach dem Lichte der Wahrheit kühn ringenden Hiob, wie der Verfasser des Buches Koheleth seinen Salomo, auf dem Schauplatze unmittelbarer Gegenwart auftreten, so daß wir das dramatische Leben seines Innern im deutlich-versinnlichenden Gemälde darstellender Rede selbst erblicken. Nur zeigt sich darin eine höhere Kunstvollendung in dem Plane der äußeren Entfaltung unsres Werkes vor dem Koheleth's, daß nicht Hiob, wie dort Salomo, als einziger Dolmetsch der verschiedenen Stimmen des von mächtigen Zweifeln des philosophischen Nachdenkens zerrissenen und empörten Gemüths vor unsren Augen auftritt, sondern als Vertreter einer Grundansicht des Geistes mit mehreren ihn bekämpfenden Personen im Streite erscheint. Denn wir haben schon oben gesehen, daß, während Hiob, durch sein Schicksal bestimmt, die Rolle des freien Gedankens gegen die feste und im Leben einseitig angewandte Satzung der Dogmatik übernimmt, mehrere Freunde desselben als hitzige Verfechter des sogenannten positiven Glaubens ihm heftige Widerrede halten, wobei uns nicht entgehen darf, wie der künstlerische Schöpfer dieses merkwürdigen Dialogs, um die innerliche Uebermacht der philosophischen Streitkraft im Kampfe gegen eine beschränkt und

lieblos verfochtene Dogmatik dadurch vorzüglich in ihrem ganzen Glanze hervorzuheben sucht, daß er die Bekämpfung des freien Urtheils des menschlichen Geistes unter mehrere, nämlich drei Personen vertheilt, welche den mannigfaltigen Stoff ihres gemeinsamen Widerstreites in meistens breit und einförmig daherfließende Wogen sich vielfach wiederholender Rede auflösend, ungeachtet zuletzt noch ein vierter Kämpfer zur Unterstützung auf ihre Seite tritt, von dem einzigen noch dazu von den furchtbarsten Schmerzen geplagten Hiob gänzlich besiegt werden. Und daß dieser sie wirklich durch die Gewalt seines Geistes überwunden, beweist das eigene Zeugniß der am Ende des Kampfes erscheinenden Gottheit, welche der Beweisführung Hiob's, als der Urkunde seiner Unschuld, das höchste Bekräftigungssiegel unbestreitbarer Wahrheit aufdrückt. So aber ist nach einer solchen aus dem hohen Geiste des Buches selbst geschöpften Ansicht von dem künstlerischen Plane des Verfassers die unerwartete Erscheinung des vierten Kämpfers Elihu mit einer seinem jugendlich-dünkelhaften Charakter höchst angemessenen Rede eben so wenig ungehörig *e*), als die Erscheinung Gottes,

---

e) Unter den neueren Kritikern haben vorzüglich die Unechtheit der Reden Elihu's behauptet: de Wette in dem Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in den Studien herausgegeben von Daub und Creuzer, Jahrgang 1807. Nr. 2. S. 285; Stuhlmann in der Uebersetzung des Hiob S. 25, 40 u. fg.; Bernstein in der oben angeführten Abhandlung S. 130 u. fg.; G. H. A. Ewald in den Theol. Studien und Kritiken B. 2. H. 4. S. 767. u. A. Da de Wette auch noch in der neuesten Auflage seiner Einleitung in das A. T. (S. 411), seine frühere Meinung wiederholend, die Reden Elihu's als einen fremden und späteren Einschiebsel verwirft, so sey es mir erlaubt, die von ihm, als

nachdem Hiob selbst schon, endlich den richtigen Punkt treffend, den Grund seiner Leiden in der geheimnißvoll=

---

dem neuesten Verfechter der mit der unsrigen im Widerspruche stehenden Ansicht, vorgebrachten Gründe kürzlich zu beleuchten. 1) „Die Reden Elihu's sind matt, weitschweifig, gesucht, unklar im Inhalte und Vortrage. Auch scheiden sich dieselben durch das Material der Sprache, durch Lieblingsausdrücke und Reminiscenzen aus früheren Stücken (schon von J. D. Michaelis in der Einleit. in die göttl. Schriften des A. T. 1. Th. S. 113 u. fg. bemerkt) von den vorhergehenden echten Theilen des Buches aus." Aber dieser Vorwurf trifft zum Theil auch die Reden der übrigen Gegner Hiob's, mit dessen Worten in Vergleich gestellt, ohne daß man an ihre theilweise Unechtheit denkt. Und wenn die bezeichneten Eigenschaften der Reden Elihu's in einem besonders hohen Grade auffallen, so ist nach Cap. 32 — 33. V. 8. der junge Kämpfer zu deutlich als ein eingebildeter und dabei leerer Schwätzer gezeichnet, ja von dem Verfasser selbst als lächerlich hingestellt (vgl. z. B. 32, 19 u. 20.; 33, 2.), als daß man nicht seine folgende eigentliche Rede diesem vorausentworfenen Bilde des jugendlich=anmaßenden, mit Genie um sich werfenden und doch noch unklaren Kopfes höchst angemessen und demnach von dem Verfasser des Buches künstlerisch beabsichtigt finden sollte. Die besonderen Lieblingsausdrücke erklären sich dann auch aus dem Manierirten, welches in den ganzen Charakter Elihu's gelegt ist. 2) „Sie lähmen die Kraft der Reden Hiob's und Eloah's, verdunkeln den Gegensatz, in welchem diese zu einander stehen, und anticipiren zum Theil das, was letztere enthalten." Wer vermißt aber nicht alle lähmende Kraft in der breiten und schwülstigen Redseligkeit des mit den Gedanken der drei Freunde und Hiob's sich spreitzenden dünkelhaften Sprechers, so daß sein leerer Wortschwall im Verhältniß zu den vorausgegangenen Kraftreden Hiob's und dem nachfolgenden majestätischen Donnerworte Gottes einen nach dem Plane unsres ganzen Werkes große Wirkung thuenden vortrefflichen Gegensatz bildet? — Der erwähnte Gegensatz aber zwischen Eloah's und Hiob's Reden ist nicht so groß, als man gewöhnlich annimmt, und es kann also nicht über eine Verdunkelung desselben durch Elihu geklagt werden. Endlich anticipirt Hiob (Cap. 28) selbst weit mehr aus der Schlußrede Gottes, als Elihu, und es müßte also consequent wenigstens auch jenes Stück (freilich mehrfach an=

wirkenden himmlischen Weisheit gefunden, als überflüssig angesehen werden darf: denn sie dient nicht nur zur un-

---

gefochten) als unecht ausgeschieden werden, was aber unser Kritiker nicht geradezu thut, sondern es nur für verdächtig erklärt. 3) „Es sind darin die Behauptungen Hiob's mißverstanden oder verdreht, was nur einem von dem Dichter des Werks verschiedenen Verf. zur Last fallen kann." Aber auch die anderen Gegner verstehen ja den armen Hiob von Grund aus falsch, und wenn Elihu frühere Behauptungen jenes verdreht, so kann dieß von einem so leidenschaftlich-hitzigen, verworrenen und unklaren Streiter nicht gerade auffallen; manche seiner Verdrehungen von Hiob's Worten mag als eigentliche Disputations-Chikane angesehen werden. 4) „Hiob antwortet nicht darauf." Weil Elihu nichts Neues gesagt hatte. Diese stillschweigende Verachtung ist ein verdienter Lohn für den Schwätzer. 5) „Hiob wird darin genannt." Dieser Grund ist sicher der schwächste. Auch Eliphas oder Bildad oder Zophar hätten ihn nennen können. Da ihn aber nun gerade Elihu mit Namen bezeichnet, so gehört dieß auch wieder zu seiner eigenthümlichen Weise. 6) „Prolog und Epilog erwähnen Elihu's nicht." Aber Cap. 32. V. 2—6. führt ihn deutlich genug auf dem Schauplatze ein, und besonders V. 4. giebt Auskunft, daß er schon früher zu der streitenden Gesellschaft getreten und warum er jetzt erst zu reden anfange. Mußte denn nun im Prologe besonders noch seine Erscheinung vorher verkündigt werden? Ja, es wäre dieß nicht einmal passend gewesen, da er doch nicht gleich anfangs an dem Kampfe der anderen drei Freunde gegen Hiob Theil nimmt. Das unberufene Hineinstolpern des eingebildeten jungen Philosophen in den eigentlich schon beendigten Kampf ist so weit lebendiger charakterisirt, daß wir erst mit seiner Erscheinung überhaupt etwas von ihm vernehmen. Das Stillschweigen aber, welches über ihn im Epilog beobachtet wird, erklärt sich sattsam aus demselben Grunde, warum ihm Hiob keine Antwort gegeben. — In der Vertheidigung der Echtheit der Reden Elihu's stimmen mit mir überein Bertholdt in der Einleit. Th. 5. S. 2158. und Jahn in der Einleit. S. 776. — Aeltere Theologen können im Gegentheil die Reden Elihu's in ihrer entscheidenden Kraft und Schönheit nicht genug rühmen. Vgl. unter den Neueren auch Kern (in Bengel's neuem Archiv B. 4. H. 2. S. 362), welcher meint, daß die Rede Elihu's einleitend und vorbereitend zu der Jehova's sey.

widerleglichen Bestätigung der bereits durch eines Menschen Mund ausgesprochenen Wahrheit *f*), sondern sie ist auch zur Zurechtweisung des in seinen Reden gegen die ewige Gerechtigkeit zu weit gegangenen Hiob sowohl, als der mitleidlos und hart urtheilenden Freunde, sowie zur neuen Einsetzung des Leidenden in sein früheres, ja noch erhöhtes Glück durchaus nothwendig *g*). Ueberhaupt ist eine feine Kunstbestrebung in der Bestimmung und verschiedenen Charakterzeichnung der einzelnen Personen gar nicht zu verkennen. Hiob kämpft als Held, gewappnet mit dem Schilde bewußter Unschuld, gegen die gewaltsamen Angriffe der höchsten Macht und das unberufene Vertheidigungsheer derselben; im durchbohrenden Schmerze der blutenden Wunden, womit Gott und Menschen ihn bedeckt, schleudert er mit kühner und treffender Hand von dem stark gespannten Bogen der Rede schwere und scharfgespitzte Pfeile gegen Himmel und Erde; fruchtlos ringen

f) Aber nicht zur Bestätigung der Reden Elihu's, wie Stäudlin in der Abhandlung über die Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buches Hiob in s. Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre B. 2. S. 135 will, sondern Hiob's, der schon früher (Cap. 28) weit kräftiger gesagt hatte, was Elihu noch einmal matt nachredet. Es ist aber ganz dem Geiste unsres Buches angemessen, wenn Gott den Menschen die Wahrheit endlich selbst finden und aussprechen läßt, der er hintennach nur das Insiegel der Bestätigung aufdrückt.

g) Aber wenigstens die Beschreibung des Nilpferdes und des Crocodils Cap. 40, 15. — 41, 26. will Ewald (de Wette zweifelt blos an einigen Versen Cap. 41, 4 — 26. S. Einleitung S. 413) als unecht aus dieser Schlußrede Gottes ausgeschieden haben. Vgl. Theol. Studien und Kritiken B. 2. H. 4. S. 767 u. fg. S. aber dagegen m. Vertheidigung in derselben Zeitschrift Jahrg. 1831. H. 4. S. 833.

die drei Gegner den kühnbestürmten himmlischen Thron mit der festen Mauer dogmatisch-starrer Satzung zu umziehen; der sorgsam aufgerichtete Bau sinkt vor den leuchtenden Waffen des frei sich erhebenden Geistes. Als zur Verstärkung der bereits geschlagenen Feinde unsres Helden ein neuer mit jugendlichem Uebermuthe angezogen kömmt, führt dieser leere Streiche in die Luft: denn Hiob würdigt ihn des Streites nicht, und der Herr der himmlischen Heerschaaren selbst läßt sich alsbald zu den Kämpfenden hernieder, seinem Gegner mit eigner Hand den Preis des Sieges zu ertheilen. Unter den drei abwechselnd gegen Hiob auftretenden Freunden behauptet Eliphas, der Themanite, den ersten Platz, indem er das durch seine Spruchweisheit berühmte Vaterland in allen Reden stets beurkundet; als der mildeste Beurtheiler des unglücklichen Freundes faßt er den vorliegenden Streitpunkt am tiefsten und übertrifft seine Genossen durch Mannigfaltigkeit in der Ausführung. Bildad, der Schuchite, spricht mit mehr Leidenschaftlichkeit und Härte gegen Hiob, versteckt sich gerne hinter allgemeine Weisheitssätze des hohen Alterthums, ist dabei flach, einförmig und wird endlich gar dürftig. Stürmischer, aber noch leerer bekämpft Zophar, der Naemathite, den leidenden Helden; er wiederholt blos, was seine Mitstreitenden schon kräftiger gesagt, in einer nicht selten gesuchten und schwülstigen Sprache. Der zuletzt nach schon beendigtem Kampfe unzufrieden mit dem Ausgange desselben auf dem Ringplatze keck auftretende Elihu aus Bus ist als ein vollendetes Abbild jugendlicher Anmaßung, die sich hinter der Maske der Bescheidenheit zu verbergen sucht, von der Hand des Künstlers

hingestellt. Seine dem beredten Munde rasch entströmenden Worte werfen einen leicht bestechenden Schimmer brausender Jugend von sich, aber gleichend dem vom geschmolzenen Eis und Schnee des Frühlings angeschwollenen Regenbache des Thales (um unsrem Dichter dieses Bild zu entwenden), welcher bald von dem sengenden Strahle der Sommersonne wieder verlöscht wird, verhallen sie in Nichts vor der würdevollen Donnerstimme der Gottheit, die, am Ende erscheinend, aus Sturm und Wetter heraus die hohen Wunder ihrer Allmacht und Weisheit in so gewaltigen Tönen verkündet, daß der heldenmüthige Hiob in tiefster Demuth niedersinkt. Da aber richtet die Hand der göttlichen Liebe den Gebeugten wieder empor, und das Uebel, das ihn betroffen, wird ihm im reichsten Maaße vergütet.

Aber gerade durch dieses Ende des Buchs, sowie durch den Anfang desselben, indem wir hier die Veranlassung und Bereitung der Leiden des frommen und glücklichen Hiob in einleitender, dort die neue und günstige Wendung seines Geschicks in beschließender Erzählung vernehmen, wird die Beantwortung der häufig aufgeworfenen Frage, in welche Classe der verschiedenen Dichtungsarten der occidentalische Aesthetiker unser orientalisches Werk nach seiner äußern von der Kunst berechneten Form zu setzen habe, nicht wenig erschwert. Denn, wenn wir unsere Betrachtung vom Anfang und Ende des Buches hinweg nur auf die eigentlichen Kampfreden Hiob's mit seinen Freunden lenken, erkennen wir darin nach der unbefangensten Ansicht freilich nur einen philosophischen Dialog in poetisch-rhetorischer Form, insofern einer arabischen Ma-

kame zu vergleichen, als nicht blos zwei Personen einander gegenüberstehen, sondern mehrere im Kampfe sich wechselseitig ablösende Männer eine wirkliche Zusammenkunft (consessus) zum philosophisch-poetischen Wettstreit über ein hochwichtiges Thema halten. *h*) Nur hätte man von diesem einseitigen Standpunkte kritisch-ästhetischer Beurtheilung aus unser philosophisch-tiefes und kunstreich-geformtes Werk nicht in das zu weite Fach der didactischen Poesie überhaupt werfen sollen, welches nach einer blos allgemeinen Rücksicht auf seinen Inhalt ebenso ungenau ist, als wenn man es mit eingeschränkter Beachtung der gefühlvoll aus Hiob's Brust quellenden und poetisch leicht und frei sich ergießenden Reden ein lyrisches Gedicht genannt hat; wobei überhaupt zu erinnern, daß der Name eines Gedichtes schlechthin für Geist und Form unsres Buches nicht recht geeignet erscheint *i*), da doch bestimmter Philosophie und Beredsamkeit die eigentlichen Dämonen waren, welche dem Verfasser den gewaltigen Talisman ungewöhnlicher Schöpferkraft liehen, während ihm die gefällige Muse der Poesie nur den glänzenden Schmuck blühender Sprache darbot.

---

h) Häufig genug ist unser Hiob besonders mit den berühmten Consessus des Hariri, von welchen hier nur die im J. 1822 vollendete Ausgabe von dem großen Orientalisten *de Sacy* erwähnt werden möge (Les Séances de Hariri, publiées en Arabe, avec un commentaire choisi, Paris 1822), in eine ungenaue Vergleichung gestellt worden, indem man blos die eigenthümliche Form der Gesprächsweise unsres Buches beachtete, ohne seinen bedeutenden Ein- und Ausgang zu berücksichtigen.

i) Unpassend nennt besonders Stuhlmann unsern Hiob ein religiöses Gedicht.

Indem wir nun den erzählenden Ein- und Ausgang des Buches nicht etwa für die ästhetische Vollendung desselben hinwegwünschen *k*), und aus anderen, vorzüglich auf das Verhältniß zu dem eigentlichen Mittelpunkte des Ganzen sich beziehenden Gründen, denselben für unecht zu halten, durchaus keine Nothwendigkeit finden *l*), dürfen wir diese beiden Stücke in ihrem besonderen Zusammenhange mit unserem bereits oben benannten philosophisch-rhetorischen Dialog zur vollständigen Auffassung der planmäßigen Gestaltung des Ganzen nicht übersehen. Nach einer solchen genauen Beachtung der Vor- und Nachrede des Werkes finden wir aber, daß sich jene zu diesem wie Prolog und Epilog zu einem Drama verhalten, indem uns im Eingange des Stückes berichtet wird, wie es geschehen, daß von der Gottheit in ihren himmlischen Höhen ein Sohn der Erde ausersehen ward, im Kampfe mit dem Schicksal die großartige Idee der Verherrlichung des Frommen durch Leiden in ihrer Wahrheit lebendig darzustellen, worauf wir den erwählten Helden handelnd und ringend, wenn auch nur mit dem Schwerte der Zunge und durch dasselbe endlich Sieger, ja als solchen von der

---

k) „Für die Vollkommenheit des Gedichts würde man diese historischen Abschnitte wegwünschen.“ De Wette in der Einleit. S. 413.

l) Geradezu verworfen haben die bezeichneten Abschnitte Hasse in s. Vermuthungen über das Buch Hiob in s. Magazin für die bibl. oriental. Literatur Th. 1. S. 162; Bernstein in der oben angeführten Abhandlung S. 122. Vgl. dagegen Bertholdt in der Einleit. S. 2152, dessen Vertheidigungsgründe ich ganz unterschreibe, bis auf die Meinung vom Satan, über welchen ich mit de Wette in s. bibl. Dogmatik S. 144 und Gesenius in s. hebr. deutschen Handwörterb. u. d. W. vollkommen übereinstimme.

feierlich erscheinenden Gottheit selbst gekrönt erblicken, und am Schlusse erfahren, wie der verworrene Schicksalsknoten des Leidenden durch die allmächtige Hand, die ihn geknüpft, endlich aufgelöst wird. So ist allerdings Hiob eine wahrhaft dramatische Person und das nach ihm benannte Werk der Idee nach ein Drama *m*), das freilich bei der ursprünglichen Einfachheit seines Stoffes und der mehr betrachtenden Natur des Orientalen nicht das wirkliche Leben der eigentlichen Handlung gewann, und daher in seiner morgenländisch-naiven Ausführung bei einer Zusammenstellung mit den Kunsterzeugnissen gleicher Gattung des classischen Alterthums immer verlieren muß. Wenn man aber unser Werk nach einer übrigens richtigen Auffassung der erwähnten Vor- und Nachrede desselben ein Epos genannt *n*), so entspringt zwar, was man nicht hätte verkennen sollen, der Begriff der epischen und dramatischen Dichtungsart aus einer Wurzel (und blos auf diese gesehen, wäre die Benennung eines Epos für Hiob keineswegs so sinnlos, als man sie gefunden) *o*); indessen scheiden sich doch beide Formen ästhetisch-kunst-

m) Aber nicht der dialogischen Form wegen darf man unser Buch ein Drama nennen, wie schon ältere Ausleger gethan. Vgl. *Theod. Beza:* observat. in Job. prooem. p. 2 sq.; *Jo. Gerhard:* Exeges. loci I. de script. S. §. 140; *Mercerus:* praef. in Job.

n) *J. H. Stufs:* de Epopoeia Jobaea, Comment. III. Goth. 1753. 4.; *Lichtenstein:* num liber Jobi cum Odyssea Homeri comparari possit. Helmst. 1773. 4.; *C. D. Ilgen:* Jobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtus. Lips. 1789; J. E. W. Augusti: Einleitung in das A. T. S. 268.

o) Vgl. de Wette in der Einleit. in's A. T. S. 409.

reicher Darstellung in ihrer äußeren Entfaltung dergestalt von einander, daß das Epos mehr den Gang eigentlicher Erzählung nimmt und behauptet, während das Drama sich in unmittelbarer Vergegenwärtigung bewegt, und so werden wir schicklicher, wenn doch nun einmal unser Buch in das Fachwerk einer der genannten Dichtungsarten verwiesen werden soll, es eher der dramatischen als epischen zuzählen.

2.

Verfasser und Zeitalter des Buches.

Je höher die Bewunderung des nach Geist und Form bereits betrachteten Werkes des hebräischen Alterthums in uns gestiegen: desto lebendiger wird das Interesse der Untersuchung über Verfasser und Zeit seines Ursprungs. Indem ich aber zu diesem Theile der versuchten Aufklärung über Hiob mich wende, wünschte ich vorher von meinen Lesern den Spruch Bildad's beherzigt (Cap. 8, V. 9): „Wir sind von gestern und wissen nichts“, welche Worte namentlich in der sogenannten Einleitung in das Alte Testament häufig zu wenig beachtet zu werden pflegen. Denn wenn kürzlich erst ein auf dem Felde gleicher Forschung wohlgeübter und scharfsichtiger Gelehrter, Joseph von Hammer, über die Person und Zeit eines im Vergleich mit dem Verfasser unsres Buches so nahe stehenden berühmten persischen Dichters weder durch die innigste Hineinlebung in alle Tiefen und mannigfaltige Formen seines Geistes, noch durch die eifrigste im Orient selbst, wie im Occident angestellte Nachsuchung auf seine Fragen eine

sichere Auskunft erhalten konnte *p*): so muß wohl dem jüngeren und weit weniger geübten Kritiker über einen gleichen, aber noch viel schwierigern Gegenstand im Voraus bange werden, ob er überhaupt zu einer nur einigermaßen genügenden Bestimmtheit des Urtheils in der vorliegenden Untersuchung gelangen könne. Und betrachte ich vollends den bei keinem anderen biblischen Buche so stark auffallenden Widerspruch der Meinungen der berühmtesten Kritiker von der ältesten bis zur neuesten Zeit über den Verfasser unsres Werkes: so muß sich der Wunsch nur verstärken, daß man nachfolgende Darlegung eines durch unbefangene und strenge Prüfung auf diesem schwankenden Boden gewonnenen Ergebnisses mit dem Auge der Nachsicht beurtheilen möge.

Da in der eben geschlossenen Untersuchung über Geist und Form unseres Buches zur Genüge dargelegt worden, wie dasselbe in seiner Entstehung als skeptisch-philosophischer Widerspruch gegen die positiv-dogmatische Religion des Mosaismus zu begreifen sey, so ist ihm schon damit ebensowohl sein echt-hebräischer Ursprung zugestanden, wie sein vor-mosaisches Alter abgesprochen; wodurch es nun, von einem nationalen Standpunkt aus betrachtet, auf der einen Seite zu gewinnen scheint, was es auf der andern verliert, den schätzenswerthen Vorzug einer rein-hebräischen Abkunft zur Entschädigung gleichsam für die Einbuße eines nicht minder zu preisenden hohen Alters. So sieht sich aber der Verfasser von zwei mächtigen Partheien scharftreffender Kritiker bedenklich eingeschlossen, wovon die eine

p) S. Juwelenschnüre Abul-Maanis, Wien 1822. S. 7.

unser Buch für das älteste in der ganzen Bibliothek der Hebräer erklärt, seinen Ursprung noch über die Aufzeichnung des Mosaischen Gesetzes hinausrückend, die andere zum Theil jenes hohe Alter Hiob's bestätigend, ihm eine fremdartige unhebräische Natur zu erweisen bemüht ist. Wollte ich nun beiden Partheien die über den Geist unsres Buches vorausgeschickte Untersuchung als gerade selbstbeweisend für die stillschweigend darin niedergelegte Ansicht von der echten Nationalität des in hebräischer Sprache geschriebenen Werkes, wie von der nothwendig nach-mosaischen Abfassung desselben, als meine Schutzwehr entgegenhalten, würde ich befürchten müssen, einer unrechtmäßigen Voraussetzung angeklagt zu werden. Solche Beschuldigung zu vermeiden, wird es nöthig, die hauptsächlichsten Gründe für die mir entgegenstehenden Behauptungen genau aufzufassen und zu beleuchten, worauf es dann erst mir erlaubt seyn mag, das bereits aus dem Geiste des Buchs geschöpfte oder vielmehr sich von selbst ergebende allgemeine Urtheil über Verfasser und Zeitalter aus derselben Quelle bestimmter zu entwickeln, und solches durch eine aus der äußeren Sprache hergenommene Stütze zu befestigen.

Indem wir uns nun zuerst nach den Gründen umsehen, durch welche sich hochgeachtete Gelehrte *q*) genöthigt glauben, einen vor-mosaischen Ursprung Hiob's anzunehmen, hören wir die einstimmige Behauptung: „ein

---

q) Unter den neueren Kritikern noch vorzüglich Eichhorn (in der Einleitung in das A. T.), Eckermann (in dem Versuche einer poetischen Uebersetzung des Buches Hiob), Stuhlmann (in der Bearbeitung unter dem Titel: Hiob, ein religiöses Gedicht), Bertholdt (in der Einleitung) u. A.

genauer Hinblick auf das in dem Buche hervortretende Bild des aus dem Nationalgeiste des Verfassers sich nothwendig abspiegelnden Hebraismus zeige durchaus keinen Zug, der sich nur aus dem ihn, wenn auch nicht gänzlich umbildenden oder neugestaltenden, doch wenigstens eigenthümlich-modificirenden mosaischen Gesetze erklären lasse; vielmehr öffne sich uns geradezu eine vor-mosaische hochalterthümliche Welt in gar manchen unverkennbaren Spuren."

Da aber solche nachzuweisen unter den neueren Kritikern keiner so emsig bemüht gewesen, als Bertholdt r), scheint es zweckmäßig, die vorzüglichsten der von jenem sorgfältigen Gelehrten für das vor-mosaische Alter unsres Buches beigebrachten positiven Gründe einer näheren Besichtigung zu unterwerfen. Und sollten uns diese nicht überzeugen, so werden dann freilich diejenigen Züge in dem uns vom Verfasser des Buches vorgehaltenen Gemälde des hebräischen Volksgeistes, welche aus dem Mosaismus einer Erläuterung, wenn auch nicht bedürftig, doch vollkommen fähig scheinen, in einem ganz anderen Lichte von selbst sich darstellen.

1. „Der Verfasser des Buches kenne noch keinen Priesterstand, sondern lasse Hiob selbst opfern, ganz nach alter patriarchalischer Weise, wo jeder Familienvater den Priester mache. כֹּהֵן komme zwar allerdings in dem Buche vor, habe aber da eine andere Bedeutung."

Daß der Verfasser keinen Priesterstand gekannt, geht nun aber wirklich nicht aus der erwähnten von Hiob selbst

r) S. Einleit. Th. 5. S. 2132 u. fg.

besorgten Opferdarbringung hervor, und es ist schon hier, wie noch mehrmals wiederholt werden muß, die verwirrende Verwechselung Hiob's, als einer besonders charakterisirten Person, mit dem ihn darstellenden Verfasser bemerkbar genug. Hiob, allerdings in einer patriarchalisch-alterthümlichen Welt auftretend, ist freilich nur von Hirten und Heerden und nicht von Priestern umgeben, und opfert selbst. Sollte denn der künstlerische Verfasser (und als solcher muß er doch sicher in der Zeichnung Hiob's genommen werden) gleich anfangs seinen einfach-hehren Helden aus patriarchalischer Zeit und fremder Region so gewaltig aus seiner Rolle fallen lassen, daß er ihn wie einen Bürger von Jerusalem etwa aus David's Zeit in den Tempel schicke, allda Priestern die Entsündigung seiner Kinder zu überlassen? — Und so könnten wir, uns auf den Standpunkt des Gegners stellend, in der Erklärung von כֹּהֵן, daß es im Hiob nicht Priester heiße, die Abwesenheit dieser gewöhnlichen Bedeutung gerade wieder aus der eigenthümlichen Lebens- und Landesweise Hiob's, nach der ihm Priester fremd wären, deutlich machen. Indessen wollen wir doch lieber zugeben, daß der Verfasser, einmal als Hebräer verleitet, den uralten Hirten wirklich von Priestern reden lasse, als daß wir dem Worte eine unsichere Bedeutung aufdringen, da es nur zu klar ist, wie man zu Gunsten der bereits angenommenen Meinung von dem vor-mosaischen Alter des Buches die Priester gerne von ihrer Stelle entfernen möchte.

2. „Gott sey zwar nach allen Attributen des erhabensten und vollkommensten Wesens, dessen Macht Alles unterworfen, dargestellt, aber nicht unter dem Bilde eines

Königes, welches nach Moses das Modell zu den Vorstellungsarten der Israeliten von Gott geworden, sondern unter dem Bilde eines Emirs oder Hausvaters, unter welchem sich die Hebräer vor Mosis Zeit Gott zu denken gewöhnt."

Diesem Satze muß man aber gerade das Umgekehrte entgegenstellen. Gleich in dem ersten Capitel erscheint ja Gott als himmlischer König, umgeben von Dienern, die seiner Befehle harren. Warum als Hausvater, als Emir? wo liegt zu dieser Annahme der Grund? — Gesetzt aber, es wäre wirklich so: wäre denn ein so patriarchalischer Gott einer patriarchalisch-abgebildeten Welt nicht ein höchst angemessenes Wesen? könnte nicht auch die Darstellung Gottes, wie die Hiob's, feine Berechnung des nach harmonischer Zusammenstimmung seines Werkes strebenden Künstlers seyn? — Doch, dieß auch nicht angenommen, so frage ich: was sollte denn in unsrem Buche das wirklich festgeprägte Bild Gottes als des Königes des israelitischen Staates? — lag nicht jede Berührung des ganzen theokratischen Verhältnisses und somit auch die des Gottes-Königes dem Plane des Buches fern?

3. „Der Schluß des Buches setze voraus, daß man damals, als es geschrieben wurde, noch den Glauben an Erscheinungen Gottes gehabt habe. Dieser Glaube werde aber in der Zeit nach Moses unter den Hebräern nicht mehr gefunden, sondern es sey blos der Glaube an Angelophanien geblieben, und nach dem Exil finde sich die Vorstellung von Christophanien. Würden gleich noch in den späteren prophetischen Büchern und in den Psalmen Theophanien geschildert, so thäten sich diese Schilderungen

doch gleich blos als poetische Form kund, wofür man die Gotteserscheinung im Buche Hiob nicht halten könne, ohnerachtet die ganze Sache Dichtung sey."

Eine gewisse Unklarheit in der Unterscheidung der eigentlichen Theophanie in der vor-mosaischen Zeit von solcher in poetischer Form in der nach-mosaischen ist hier gewiß nicht zu verkennen. Wenn Gott im ersten Buche Mosis als Mensch verkörpert erscheint, in der Abendkühle im Paradiese wandelt und den Abraham und die Sara als Gastfreund besucht, so ist diese Erscheinung als ein historisches Factum schlicht erzählt, ohne irgend eine poetische Wirkung dadurch hervorbringen zu wollen. Verfolgen wir nun die hebräische Geschichte nach den späteren Urkunden des A. T. weiter, so wird die eigentliche Gotteserscheinung immer seltener, und Engel treten statt Jehova's in unmittelbarer Gegenwart auf die Leitung der irdischen Verhältnisse einwirkend auf. Diese Theophanien, wie Angelophanien in der historischen Erzählung, gehören nun aber recht eigentlich zu dem theologischen Pragmatismus, welcher der Geschichtsschreibung des A. T. ihren eigenthümlichen Charakter giebt. Ganz anders verhält es sich hingegen mit den Theophanien in der eigentlichen poetischen Darstellung, ob in vor- oder nach-mosaischer Zeit gilt gleich. Hier dient die unmittelbar-feierliche Vergegenwärtigung Jehova's der mehr oder weniger ästhetisch-berechneten Wirkung, und ist allerdings poetische Form. Wo kündet sich aber die Theophanie mehr als eine solche an, wie im Buche Hiob? wo ist sie mehr für einen schlagenden Effect berechnet, als hier? Wenn die ganze Sache

Dichtung war, was war denn die Gotteserscheinung im Sturme? Wahrheit?

4. „Im Hiob hätten noch bejahrte Männer das große Ansehen, wie in der Patriarchenwelt bei allen Nationen. Ihr Wort entscheide dort Alles; als besäßen sie allein durch ihre Erfahrungen untrügliche Weisheit, und der Stamm sey der weiseste, der die ältesten und meisten Greise zähle. Nach Mosis Zeit sey ja nun aber die einzige lautere und allgepriesene Quelle der Weisheit das Gesetz Gottes gewesen, aus welchem alle Streitsachen erörtert worden wären."

Wenn man aber auch nur einen oberflächlichen Begriff von dem inneren Kunstplane unsres philosophisch-ästhetischen Werkes gefaßt, wird es einem schwer einzusehen, wie in dem Streite mit Hiob die Freunde sich hätten auf die Autorität der Gesetzesquelle berufen sollen? — Im Geiste des Gesetzes reden sie freilich, nur einseitig, subjectiv-lieblos und darum Gott mißfällig, aber auf das Gesetz mit eigentlichen Worten hindeuten durften und konnten sie nicht, sonst wäre das Buch mit sich selbst uneins, planlos und innerlich unverständlich. Auf das Gesetz fest gestützt, hätte Hiob in keinem Falle zu solchen kühnen Reden seinen Mund öffnen dürfen, wie wir gleich anfangs in dem Buche vernehmen, und von den Freunden zum Gesetz als unwiderleglicher Autorität hingeführt, hätte er natürlich verstummen müssen. Ein solcher philosophisch-rhetorischer Wettstreit, wie wir ihn jetzt lesen, wäre also gar nicht möglich gewesen — und doch ist er (das giebt jeder zu) ästhetisch beabsichtigt: wie reimte sich demnach die Berufung auf das positive Gesetz mit dem aus dem Werke selbst sich

ergehenden Plane desselben? — Und so ist wenigstens aus der rein-philosophischen offen daliegenden Natur unsres Buches vollkommen erklärt, warum in demselben auf das Gesetz keine wörtliche Rücksicht genommen worden. Die Verschweigung des Gesetzes kann also hier durchaus nicht zu dem Schlusse auf sein Nichtvorhandenseyn berechtigen. Uebrigens fragt es sich noch sehr, ob nicht in anderer Beziehung allerdings einzelne Spuren in dem Buche sich aufweisen lassen, welche auf das schon vorhandene Gesetz hindeuten. Davon sogleich.

5. „Von einem bestimmten Gesetze Gottes sey gar niemals die Rede. Denn wenn auch der Pentateuch erst in späterer Zeit gesammelt worden, so sey doch lange vor David und Salomo, wie die alten Bestandtheile der Bücher Josua, der Richter und Samuel bewiesen, etwas vorhanden gewesen, welches die Hebräer תּוֹרַת יְהוָֹה genannt. Und damit habe man doch sicherlich die gesetzliche Norm der Handlungsweise, sowohl der ganzen Nation, als jeder einzelnen Person bezeichnet. Nun fände man aber in dem ganzen Buche nicht einmal, daß Hiob sagte, er habe nach dieser Norm gelebt, oder daß ihm seine Gegner den Vorwurf machten, er habe diese Grundregel des Verhaltens eines israelitischen Gottesverehrers verletzt. Ja, der Ausdruck תּוֹרָה, entweder in absoluter Bedeutung (הַתּוֹרָה) oder mit dem Beisatze אֱלוֹהַּ komme gar nicht vor, und so würden auch die Wörter מִשְׁפָּטִים, מִצְוֹת, חֻקִּים, welche nach ihrer späteren Bedeutung die einzelnen Gebote (δόγματα Eph. 2, 15.) der Thorah bezeichneten, äußerst selten und niemals so

gefunden, daß sie auf eine einleuchtende Weise diese statutarische Beziehung hätten. Diese Wörter drängten sich aber, auf solche Weise gebraucht, in allen in späterer Zeit geschriebenen Schriften, von welcher Art sie auch seyn möchten: wie könne also das Buch Hiob mit ihnen gleichzeitig seyn?"

Aber wie sollen wir Cap. 6, 10 אִמְרֵי קָדוֹשׁ verstehen? was sollen Worte des Heiligen seyn, die Hiob nicht verleugnet zu haben sich rühmt? — B. meint in der Anmerkung: es dürfe dabei an kein geschriebenes Gesetz gedacht werden? aber warum nicht? wo liegt der dieß verbietende Grund? — Sollen wir etwa die innere Stimme des Gewissens darunter verstehen? wäre eine solche dafür gewählte Ausdrucksweise einem so alten Buche, wie es doch seyn soll, angemessen? — Ist es nicht einfach-natürlicher unter den Worten des Heiligen an das Gesetz zu denken? — Ebenso verhält es sich auch mit den in der bezeichneten Anmerkung angeführten Stellen Cap. 21, 14.; 22, 12.; 23, 12., deren Worte, ohne Vorurtheil betrachtet, zuerst auf die bestimmt vorhandene Richtschnur des Gesetzes sich zu beziehen scheinen. Gesetzt aber auch, diese Stellen bezögen sich nicht auf die תּוֹרָה im eigentlichsten Sinne, so kann doch der Uneingenommene jene Cap. 24, 2. über die Verrückung der Grenzen und die Beraubung der Heerden und V. 3. über die Auspfändung der Arbeitsthiere der Wittwen und Waisen, als eine fast wörtliche Anführung Mosaischer חֻקִּים, nicht verkennen, und man sieht wenigstens bei der klaren Uebereinstimmung der Stellen mit den Worten der תּוֹרָה

nicht ein, warum man jene nicht lieber auf diese, als auf eine schon vor dem wirklichen Gesetze im sittlichen Geiste des Volkes gelegene Observanz zurückführen sollte? —

Indem ich so in dem kunstvollen Gepräge unsres Buches keinesweges den reinen Abdruck einer vor=mosaischen Zeit zu finden im Stande bin, spricht mir im Gegentheil die gelehrte Bildung des hebräischen Dichter=Weisen, wie sie von den hohen Sternbildern bis zu den tiefen Bergwerksschachten seines kühngebauten Werkes überall hervordringt, mehr für eine nach= als vor=mosaische Entstehung desselben, wiewohl ich die Höhe der geistigen Cultur unsres Buches, für sich allein betrachtet, nicht gerade als Hauptgrund brauchen möchte, demselben seinen vor=mosaischen Ursprung, wenn er sonst sicherer erwiesen wäre, streitig zu machen. Wenn wir es aber auch dahin gestellt seyn lassen, ob ein Hebräer noch vor Moses schon die Natur der Himmelshöhe und die Geheimnisse der Erde so genau durchforscht haben könne, so deutet doch der ästhetisch=reflectirende Kunstsinn der Poesie, sowie der vorherrschend=skeptische Geist der Philosophie immer mehr auf eine späte als frühe Abfassung unsres Werkes hin. Und fassen wir besonders diesen anti=dogmatischen Geist Hiob's, wie er schon oben in seinem philosophischen Widerspruch gegen den positiven Hebraismus dargelegt worden ist, in der Verwachsung seiner Wurzel mit der ganzen Nationalität Israels auf, so haben wir vielleicht den sichersten Weg getroffen, um zur Lösung der schwierigen und vielfach beantworteten Streitfrage: „in welcher Zeit nach

Moses unser Verfasser gelebt habe?“ am ersten zu gelangen. *s*)

Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß die bedeutendsten Momente in der Geschichte eines Volkes dem Genius seiner ausgezeichnetsten Geister, ohne seine göttliche Freiheit zu binden, das eigenthümliche Gepräge der jedesmaligen Zeitverhältnisse aufdrücken, so daß der Grundton der Poesie und das Thema der Philosophie bestimmte Anregung von außen erhalten. Wenden wir diese Bemerkung, welche die historische Betrachtung einer jeden eigentlichen Nationalliteratur darbietet, auf die in einem vorzüglichen Grade volksthümliche Bibliothek der Hebräer an, so muß sich auch in ihren einzelnen Werken das Siegel der Zeit nachweisen lassen, um so mehr, da gerade diese Nation von außerordentlichen politischen Stürmen nach allen Seiten hingebeugt und hingebildet worden ist. Insoferne nun in dem Buche Hiob der hebräisch-philosophische Geist zur glänzenden Pyramide höchster Vollendung aufgestiegen, fühlt man sich zu der Annahme gedrungen, daß die Idee

s) Die Vermuthung, daß Moses selbst Verfasser des Buches sey, mag jetzt kaum mehr im Vorbeigehen erwähnt werden. Schon bei den Juden finden wir sie. Vgl. im Talm. den Tractat *Bava Bathra* fol. 15; libr. *Juchas.* fol. 9. So urtheilen die Rabbinen D. Kimchi, Aben Esra, Menasse Ben Israel u. a. Vgl. Wolf in der bibl. hebr. P. II. pag. 102. Von den Kirchenvätern stimmt vorzüglich *Ephraëm. Syr.* bei. Unter den Neueren hat diese Meinung zuletzt J. D. Michaelis (in s. Einleitung und in den Anmerkungen zu *Lowth* praelect. de poes. Hebr.) am stärksten zu begründen gesucht. Vgl. aber dagegen Eichhorn in der Einleit. B. 5. S. 184. Haben wir nur von ferne den Geist des Buches oben richtig characterisirt, so eignet sich keiner weniger zum Verfasser als Moses.

zu einem solchen Riesenwerke der Literatur von dem schöpferischen Wunder-Athem der gestaltenden Zeit in die empfängliche Seele des kraftvollen Bildners gehaucht worden, der nur die Strahlen des aufgeregten Volksgeistes in sich aufnehmend das bedeutungsvolle National-Denkmal in's Daseyn zauberte. Wollten wir zuerst in der blühenden Salomonischen Periode uns umsehen, ob und wo in derselben ein Anlaß zur Hervorbringung eines so außerordentlichen Werkes zu suchen sey, so würden wir vor allem auf das Leben des berühmtesten Königes der Weisheit selbst hingewiesen werden, um vielleicht als deren Abglanz den hohen Sinn unsres Buchs zu begreifen. *t*) Und in der That, was uns von Salomo berichtet wird, wenn wir auch den verschönernden Duft der Poesie, der über seinem Bilde schwebt, gar wohl in Rechnung bringen, stimmt ganz zu jener Pracht und Majestät des Geistes, die aus allen Worten Hiob's leuchtet. Zwar hegt man gewöhnlich die Meinung, daß Salomo nur als Schöpfer der hebräischen Spruchweisheit zu betrachten sey, wie ja auch eine alte Ueberlieferung jene mannigfaltige Sammlung von Gnomen ausdrücklich mit seinem Namen geziert; aber gehört denn nicht unser Buch zur weiten Classe des orientalischen Maschal überhaupt, in dem als Meister vor allen David's weiser Sohn gerühmt wird? Auch hält es nicht schwer, nicht nur Ideenverwandtschaft, ja völlige Gleichheit, besonders in der Zeichnung des wahren Wesens der Weisheit in den ersten neun

t) Dahin neigt z. B. Luther in den Tischreden. Vgl. noch Andere, die dieser Ansicht sind, bei de Wette in der Einleit. S. 419.

Capiteln der Sprüche mit der im Hiob, etwa nur Cap. 28 zu erwähnen, sondern auch theilweis ein gewisses gemeinsames Gepräge der Sprache, im äußeren Worte sogar zu entdecken *u*). Indessen schwindet doch bei genauerer Hinsicht die Wahrscheinlichkeit der Salomonischen Abkunft Hiob's, indem schwerlich jener König, den wir zwar als einen Prediger der Eitelkeit aller Dinge genannt, aber doch nicht von so entsetzlichen Plagen des Lebens getroffen finden, als sie der Held unsres Buches zu ertragen gehabt, dasselbe abgefaßt haben würde, wie er denn auch sich jene glänzenden Zeugnisse eines unbefleckten Wandels nicht würde ausgestellt haben, die Hiob zuletzt als Urkunden seines schuldlosen Leidens der Nachwelt überliefert. Soviel aber muß in der ganzen Untersuchung doch feststehen, daß der Verfasser ein lebendiges Bild seiner eigenen Lebenserfahrung geliefert, und es ist geschichtlich wenigstens darüber kein Aufschluß gegeben, warum in Salomo gerade die Frage: weshalb leidet der Fromme auf Erden? mit einer solchen Gewalt hätte hervortreten sollen? — Daher werden wir weiter vorwärts getrieben und finden keine Epoche der hebräischen Geschichte mehr zur Erzeugung unsres Werkes geeignet, als jene der Leiden des babylonischen Exils. Betrachten wir unsren Weisen als einen großen Genossen jener schuldlos geschlagenen Knechte Gottes, wie sie im Anhange

---

u) Vgl. nur z. B. Spr. 8, 14. u. Hiob 12, 13.; Spr. 8, 25. u. Hiob 15, 7. u. s. w. So sind auch die Wörter תּוּשִׁיָּה und תַּחְבֻּלוֹת beiden Büchern vorzugsweise gemeinschaftlich. Die theilweise Uebereinstimmung in Worten und Redensarten Hiob's und der Sprüche, sowie auch der Psalmen hat Rosenmüller in den Schol. V. p. 38 gut nachgewiesen.

der Jesaianischen Sammlung uns vorgeführt werden, so erklärt sich der Ursprung seines mächtig-anziehenden Werkes am einfachsten. Ein frommer Israelit auf dem Boden der Feinde, unter den Trauerweiden, an denen die Harfen seiner vaterländischen Dichter hingen, leidend und duldend, fühlt in seiner starken Brust den ungeheuren Schmerz schuldloser Qualen; aber er gehört nicht zu denen, die, einem David und Assaph *v*) gleich, ihn im sanft-elegischen Liede auszuhauchen vermögen, und noch weniger ist er jenem Größesten Aller verwandt, der in stiller und stummer Ergebung seinen Mund nicht öffnete, es sey denn zum Gebet für die Feinde *w*). Durch seines eigenthümlichen Geistes Verfassung ist er vielmehr gedrungen, in einem mit ernst-erhabenem Sinne gebildeten Kunstwerke philosophisch-poetischer Darstellung seiner großartig-patriotischen Trauer ein ewiges Denkmal zu setzen. Damit theilen wir aber keinesweges jene Behauptung, die schon früher ein anderer Kritiker mit Scharfsinn durchzuführen gesucht *x*), daß unser Verfasser in dem leidenden Hiob die Israelitische Nation im Chaldäischen Exil allegorisch habe abbilden wollen (denn wo läge von ferne die hermeneutische Nöthigung zu solch' einer Annahme?), sondern lassen im Gegentheile die Subjectivität des Dichterweisen in aller Schärfe und Bestimmtheit hervortreten, nur durchdrungen

---

v) Vgl. Ps. 73 und dazu de Wette im Commentar.

w) Vgl. Jes. 53, 7. 12. und m. Abhandlung über den Knecht Gottes in den theol. Stud. u. Kritik. B. 1. H. 2. S. 295 u. fg.

x) Vgl. Bernstein in der oben erwähnten Abhandlung S. 109.

von den Leiden seines Volkes und ohne Zweifel auch noch von eigenen unverschuldeten Plagen gequält und erschüttert. Und was wäre Gegründetes dagegen vorzubringen, daß der Schluß des Werkes, in dem die Vergeltung für das Ertragen schuldlosen Leidens berichtet wird, von dem Verfasser hinzugefügt wurde, als bereits Cyrus Israel die Hoffnung zur Heimkehr gegeben? *y*)

Dieser aus dem Geiste des Buches geschöpften Ansicht von der späten Abfassung desselben im Exil, zu welcher sich überdieß die Erwähnung des Satans, als einer vorzugsweise chaldäisch-persischen Personification, wohl schickt, widerspricht auch nicht die äußere Sprachform. Es ist allerdings bedenklich, aus einer ziemlichen Anzahl aramäischer Wörter und Ausdrücke *z*) den exilischen Ursprung des Werkes beweisen zu wollen *a*), da die Erfahrung feststeht, daß in der poetischen Schreibart überhaupt die Dialectsunterschiede nicht die scharfe Abgrenzung zeigen wie im prosaischen Style, und besonders der Gebrauch Aramäischer Wortformen den Dichtern nicht selten be-

---

y) Nur wollen wir hierbei keinen Nachdruck darauf gelegt wissen, daß der Prophet Jes. 40, 2. dem Volke eine doppelte Entschädigung verheiße, die auch Hiob zu Theil werde.

z) S. die einzelnen Beweise zerstreut in der folgenden Auslegung unsres Buches. Vgl. auch eine Sammlung von Beispielen zum Belege des späteren Hebraismus Hiob's bei Bernstein in der angeführten Abhandlung S. 49 u. fg. und Gesenius in der Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift S. 34.

a) Vgl. H. G. L. Kosegarten Comment. exeget. crit. in Job. XIX, 25—27. p. 10.

****

liebt *b*), aber hintennach erst die äußere Diction in Betrachtung gezogen, so ist sie jener späten Abfassung Hiob's wenigstens gewiß nicht entgegen. Denn was zuerst die gediegene Kraft und Schönheit des Ausdrucks betrifft, so läßt sich diese aus der individuellen Virtuosität des Dichters, in alten Formen und Weisen zu reden, gar wohl erklären, da es an sich wahrscheinlich ist, daß einzelne hochbegabte Männer des Volks gerade unter dem Druck fremden Geistes desto eifriger werden bemüht gewesen seyn, wenigstens den reinen Kern und die Freiheit der heiligen Sprache, in der ein Moses Gesetze gegeben, ein David gesungen und ein Jesaias geredet, zu sichern und zu bewahren. Und sollte es nicht noch jetzt einem Geistesverwandten Hiob's, gebildet und lebendig geübt in der classischen Sprache der alt-testamentlichen Schriften, vergönnt seyn im reinen Hebräisch zu dichten? — Dennoch fehlt es auch nicht an mannigfaltigen Spuren chaldaisirender Sprache, die nun, im Geiste des Buches betrachtet, in der Wagschale der Kritik freilich ein anderes Gewicht haben, als wenn man sie von vorne herein bei der Untersuchung über die Abfassungszeit als entscheidend berechnet. Bemerkenswerth ist es besonders, wie in den Reden Elihu's nach Verhältniß ihrer Ausdehnung ein weit stärkerer Aramäismus und überhaupt eine spätere Hebräische Sprachform hervortritt. Da nun positiv wenigstens, wie bereits oben bewiesen, dieselben als unechter Bestandtheil sich nimmermehr ausscheiden lassen, was hindert uns, anzunehmen,

---

b) Vgl. L. Hirzel de chald. bibl. origine et auctor. crit. pag. 13.

daß in ihnen der Verfasser sein chaldäisches Zeitalter deutlich verrathe? Gerade da, wo es ihm künstlerisch darauf ankam, im matteren Fluge zu schreiben, war ihm der gesunkenere Ton der Sprache seiner Zeitgenossen bequem, und er durfte nur diesem sich hingeben, um Elihu seinem Zwecke gemäß reden zu lassen. *c*)

Somit ist auch schon nach der bereits dargelegten Ueberzeugung von dem Geiste und der wahrscheinlichen Abfassungszeit unsres Buches die Meinung verworfen, daß der Verfasser desselben ein Nicht-Israelite gewesen *d*), in dessen hochbewundertem Werke uns gegenwärtig nur die hebräische Uebersetzung einer fremden Urschrift überliefert worden *e*). Vielmehr leuchtet aus dem mächtigen

---

c) Schon ältere Ausleger setzten unser Buch in diese späte Zeit, wie ein Herrmann von der Hardt, J. Clericus, Wilh. Warburton, Thomas Heath u. a. Vgl. de Wette S. 419, der auch dieser Ansicht beistimmt. Rosenmüller läßt Hiob zwischen den Zeiten des Hiskias und Zedekias entstehen. S. Schol. praelegom. p. 41. — Daß schon Jeremias unser Buch namentlich bei der Verwünschung seines Geburtstages Cap. 13, 10. u. 20, 14. nothwendig vor Augen gehabt, wie Hengstenberg meint (vgl. Authentie des Daniel S. 34), läßt sich wenigstens nicht beweisen, und es erscheinet eine solche Nachahmung aus rein ästhetischen Gründen für jenen Propheten zu subjectiv.

d) So halten Herder (vgl. Geist der hebr. Poesie Th. 1. S. 112) und Ilgen (Jobi antiquiss. carm. hebr. virtus et indoles p. 28) den Verf. für einen Idumäer. Vgl. aber dagegen besonders Richter: de aetate libri Jobi definienda Lips. 1799. p. 23. — Niemeyer (Charakteristik der Bibel Th. 2. S. 480 u. fg.) meint, daß ein Nahorite unser Buch verfaßt habe. Gegen die Hypothese von einem nicht-israelitischen Ursprunge Hiob's überhaupt vgl. besonders Bernstein S. 17 u. fg.

e) Man nahm bald eine arabische, bald eine aramäische Urschrift an. S. de Wette in der Einleit. in's

Schöpfer des planmäßig auf ausländischem, durch seine Weisheitsschätze hochberühmtem, arabischem Boden errichteten kühn-philosophischen Baues der Genius echt-hebräischer Bildung in deutlichem Lichte unverkennbar hervor, der sich nur in das fremde Costüm des freien Sohnes der Wüste gehüllt zu haben scheint, um der theokratisch-positiven Beengung seines Vaterlandes entrückt, ungestört und unerkannt in die fernen Felsen einer großartigen Natur sein gewaltiges Werk einhauen zu können, als ewiges Zeugniß des himmelanstrebenden Menschengeistes. Indessen kann es der feineren Beobachtung nicht unbemerkt bleiben, wie der dramatische Künstler in seiner arabischen Verkleidung unwillkührlich schon dadurch sein hebräisches Vaterland und seinen hebräischen Gott verrathe, daß ihm bei der offenbar vorsätzlichen Vermeidung des Namens Jehova in der

---

A. T. S. 416. und die älteren Vertheidiger eines arabischen Originals besonders bei J. Abrah. Kromayer: filia matri obstetricans h. e. de usu linguae Arabicae in addiscenda Ebraea pag. 72, wo sich der Verf. selbst für diese Meinung entscheidet, aber die Herleitung ganz bekannter hebräischer Wörter aus dem Arabischen dergestalt übertreibt, daß er z. B. אִישׁ und יוֹם in dem Verzeichnisse der Vocabeln mit aufnimmt, die er zum Beweise einer arabischen Abfassung Hiob's aus demselben ausgezogen hat. Ganz richtig Gesenius in der Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 33: „Allerdings findet sich in dem Buche manches dem Arabischen Analoge oder was aus dieser Sprache erläutert seyn will; allein dieses ist entweder auch hebräisch und gehört zur poetischen Diction, oder es ist zugleich aramäisch und von dem Dichter aus der aramäischen Volkssprache entlehnt, erscheint also hier als Aramäismus, nicht Arabismus. Ohnehin ist aber dessen verhältnißmäßig nicht mehr, als in andern poetischen Büchern und Abschnitten. Ganz unrichtig würde man daraus auf einen unmittelbaren Zusammenhang unseres Dichters mit Arabien und dessen Literatur schließen."

Darstellung der eigentlichen Handlung des philosophisch-rhetorischen Kampfes auf arabischem Schauplatze (denn in dem Prolog und Epilog bedient er sich frei jenes Namens), indem Hiob und seine Freunde die Ausdrücke אֱלוֹהַּ, אֵל, שַׁדַּי abwechselnd gebrauchen, jene echt-israelitische Benennug mehrmals doch entschlüpft (vgl. Cap. 12, 9.; 38, 1.; 40, 1. 3. 7.; 42, 1.) *f*), so-wie er gleichfalls durch Versetzung des Nilpferdes in den Jordan (Cap. 40, 23.), mit welchem Namen er zweifelsohne den großen Strom Aegyptens hebräisch-vergleichend bezeichnet, seine ursprüngliche Herkunft deutlich genug kund giebt.

Der Name unsres alten Dichterweisen ist im Dunkel der Vorzeit untergegangen. Aber sein erleuchteter Geist deutet als ein Stern erster Größe aus nächtlicher Umhüllung nach jenem übermächtigen Glanze, der aus dunkler Krippe hervorbrechend das ewige Licht der göttlichen Liebe über alle Welten verbreitet!

3.

Exegetische Hülfsmittel. *g*)

Catena Graecorum patrum in beatum Job, collectore *Niceta*, Heracleae Metropolita, ex duobus Mss. Bibliothecae Bodlejanae Codicibus, Graece nunc primum in lucem edita

---

f) Bemerkenswerth ist es, wie Cap. 12, 9 אֲדֹנָי statt יְהוָה in Handschriften sich vorfindet.

g) Wer ein vollständigeres Verzeichniß von Commentaren über Hiob einzusehen wünscht, vgl. den elenchus interpretum vor Rosenmüller's Scholien zu dem Buche.

et Latine versa opera et studio *Patricii Junii*. Accessit ad calcem textus Jobi στιχηρῶς, juxta veram, et germanam Septuaginta Seniorum interpretationem, ex venerando Bibliothecae Regiae Mss. codice et totius orbis antiquissimo et praestantissimo. Lond. 1637. Fol.

Joa. de Pineda: commentariorum in librum Job Libri XIII. adjuncta singulis capitibus sua paraphrasi, quae et longioris summam continet. Matriti 1597 et 1601. II Tom. Fol. Dann viele Ausgaben. Zuletzt Venetiis 1710. Fol.

Mart. Buceri Commentar. in librum Job. Argentor. 1528. Fol.

Jo. Oecolampadii Exegemata in Job et Danielem. Basil. 1532, und häufig; zuletzt Genevae 1578. Fol.

Victorin. Strigelii Liber Jobi, ad Ebraicam veritatem recognitus, et Argumentis atque Scholiis illustratus. Lips. 1566. Neostad. 1571. 8.

Joa. Merceri Commentarii in Job. Genev. 1573. Fol. cum commentariis in libros Salom. Lugd. Bat. 1651. Fol.

C. Sanctii Commentarius in Job. Lugd. Bat. 1625. Fol.

Joh. Drusii Nova versio et scholia in Jobum. Amstelod. 1636. 4.

Joh. Cocceji Commentarius in librum Jobi, Franeq. 1644. Fol. et in ejus operr. (Amstelod. 1675. Fol.) T. I.

Seb. Schmidii in librum Jobi Commentarius. Argent. 1670. 4. zuletzt 1705.

Jo. Abrah. Kromayeri filia matri obstetricans h. e. de usu ling. Arab. in addisc. Ebraea. Francof. et Lips. MDCCVII.

Alb. Schultensii Animadversiones philologicae in Jobum, in quibus plurima hactenus ab interpretibus male accepta, ope linguae Arabicae et adfinium illustrantur.

Accedit specimen observationum Arabicarum in totum Vet. Instrumentum. Traj. ad Rhen. 1708. 8.; auch in dessen Opp. minor. Lugd. Bat. 1769.

Jo. Henr. Michaelis notae uberiores in librum Jobi in Vol. II. Uberiorum Annotationum in Hagiographa. Hal. 1720.

Liber Jobi, cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo, in quo Veterum et Recentiorum Interpretum cogitata praecipua expenduntur; genuinus sensus ad priscum linguae genium indagatur, atque ex filo et nexu universo argumenti nodus intricatissimus evolvitur. Curavit et edidit *Albert. Schultens*. Vol. II. Lugd. Bat. 1736. 4.

Liber Jobi in versiculos metrice divisus, cum versione Alberti Schultens notisque ex ejus commentario excerptis. Edidit atque annotationes suas ad metrum praecipue spectantes adjecit *Ricard. Grey*. London, 1741. 8.

Alberti Schultensii Commentarius in Jobum. In compendium redegit, observationes criticas atque exegeticas adspersit *Georg. Jo. Lud. Vogel*. T. I. II. Halae 1773. 1774. 8.

Observationes miscellaneae in librum Jobum, quibus versionum et interpretum passim epicrisis instituitur, et obscurioribus hujus libri locis lux nonnulla adfunditur. Praemissa est critica disquisitio, ubi operis totius indoles et scriptoris consilium expenditur. Cum examine oraculi celebratissimi de Goele. (Auctore *David Renat. Boullier*). Amstelod. 1758. 8.

Das Buch Hiob in einer poetischen Uebersetzung nach Schultens Erklärung mit Anmerkungen von *Simon Grynaeus*. Basel 1767. 4.

Joh. Dav. Cube poetische und prosaische Uebersetzung des Buchs Hiob. Berlin 1769 — 71. 3 Th. 8.

Versuch einer neuen poetischen Uebersetzung des Buches Hiob, nebst einigen Vorerinnerungen und einer nachstehenden erläuternden Umschreibung. Von J. Chr. R. Eckermann. Lübeck 1778. 8.

Animadversiones in librum Job. Scripsit *J. Chr. Rud. Eckermann.* Lubec. 1779. 8.

J. Chr. Doederlein Scholia in libros Vet. Test. poeticos Jobum, Psalmos et tres Salomonis. Hal. 1779. 4.

Joa. Jac. Reiske Conjecturae in Jobum et Proverbia Salomonis. Lips. 1779. 8.

Hiob, übersetzt von D. G. Moldenhauer. Leipzig 1780 u. 81. 2 Th. 4.

Hiob, neu übersetzt mit Anmerkungen von W. F. Hufnagel. Erlangen 1781. 8.

Hiob, aus dem hebräischen Original neu übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, zum allgemeinen Gebrauch von Chr. Dan. Keßler. Tübingen 1784. 8.

Jobus, Proverbia Salomonis, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, ex recensione textus hebraei, versionum antiquarum, latine versi notisque philologicis et criticis illustrati a *Joh. Aug. Dathio.* Halae 1789. 8.

Das Buch Hiob, aus dem Hebräischen, mit Anmerkungen von H. A. Schultens, nach dessen Tode herausgegeben und (vom 30. Cap. an) vollendet von H. Muntinghe. Aus dem Holländischen, mit Zusätzen und Anmerkungen des Herrn D. und Prof. J. P. Berg, von K. F. Weidenbach. Leipz. 1797. 8.

Hiob, übersetzt; ein Versuch von S. Chr. Pape. Göttingen 1797. 8.

Das Buch Hiob, metrisch übersetzt. Ein Versuch von A. G. Bloch. Ratzeburg 1797. 8.

Hiob, übersetzt von J. G. Eichhorn, Leipz. 1800. 8.; auch abgedruckt in dessen Allgem. Bibl. der bibl. Literatur, Th. 10. S. 579 u. fg. — Neue verbesserte Ausgabe. Göttingen 1824. 8.

Exegetische und kritische Versuche über die schwersten Stellen des Buches Hiob, Th. 1. H. 1. Leipz. 1804. 8.

Hiob. Ein religiöses Gedicht. Aus dem Hebräischen neu übersetzt, geprüft und erläutert von Math. Heinr. Stuhlmann. Hamburg 1804. 8.

Die heilige Schrift des Alten Testaments, zweiten Theils, dritten Bandes zweite Hälfte, welche das Buch Hiob enthält. Von D. Brentano und Th. A. Dereser. Frankfurt a. M. 1804. 8.

Jobus. Latine vertit et annotatione perpetua illustravit *E. F. C. Rosenmüller.* Lips. 1806. 2 Voll. 8. Pars V. Schol. in V. T. — Editio secunda auctior et emendatior. Lips. 1824. 8. — In compendium redact. Lips. 1832. 8.

Das Buch Hiob, bearbeitet von Gaab. Tübingen 1809. 8.

Die Schriften des Alten Testaments. Neu übersetzt von J. C. W. Augusti und W. M. L. de Wette. Dritter Band. Hiob S. 5 u. fg. Heidelberg 1809. 8. — Zweite, umgearbeitete Ausgabe. Die heil. Schrift des Alten und Neuen Testaments, übersetzt von D. W. M. L. de Wette. Heidelberg 1832. gr. 8. Thl. 2. S. 5 u. fg.

Das Buch Hiob, aus dem Grundtext metrisch übersetzt und erläutert von J. Rud. Schärer. Bern 1818. 2 Thle. 8.

Hiob, für gebildete Leser bearbeitet von C. G. A. Böckel. Berlin 1821. 8. — Zweite, ganz umgearbeitete, mit einer Zugabe philol. u. exeget. Anmerk. und der Probe

eines krit. philol. Commentars zu der griech. Uebers. des Hiob vermehrte Ausgabe. Hamburg 1830. 8.

Ueber das Buch Hiob, von Dr. J. H. F. v. Autenrieth. Tübingen 1823. 8.

Das Buch Hiob, aus dem Hebräischen metrisch übersetzt und durch kurze philologische Anmerkungen erläutert von L. F. Melsheimer. Mannheim 1823. 8.

Das Buch Hiob. Neu übersetzt. Ein Versuch von Dr. Gerhard Lange. Mit einem Vorworte von Dr. Gesenius. Halle 1831. 8.

Uebersetzung und Auslegung.

Erstes Capitel.

1. **Es war ein Mann im Lande Uz** *a)*, **Hiob** *b)* **sein Name; und dieser Mann war fromm und gerade, gottesfürchtig**

---

a) Verschiedene Meinungen über das Land עוּץ s. bei Spanheim in der histor. Job. Cap. III.; Bochart im Phal. et Can. II. 8; Rosenmüller im Comment. in Job. Prolegom. §. 5. p. 26. Bald hält man es für einen Theil von Idumäa, hauptsächlich nach Klagl. 4, 21., wo aber in den Worten בַּת־אֱדוֹם יוֹשֶׁבֶת בְּאֶרֶץ עוּץ gewiß nur von einer Erweiterung der Grenzen der Edomiter bis in das Land Uz die Rede ist, da Jerem. 25, 20. u. 21. Edom von Uz genau unterschieden wird, und man überhaupt nicht einsieht, was in der ersteren Stelle eine rein geographische Beschreibung Edom's soll, bald für das Thal Al-Gutha (الغوطة) d. i. das Thal von Damaskus, nach einer bloßen Schallähnlichkeit, bald für einen Strich des sogenannten wüsten Arabiens und zwar besonders für den nördlichen nach dem Euphrat und Mesopotamien zu gelegenen. Die letztere Ansicht verdient den Vorzug. Denn daß 1) Hiob als Araber überhaupt erscheint, ist nicht nur daraus klar, daß er Cap. 1, 3. zu den Söhnen des Morgenlandes (קֶדֶם) gerechnet wird, mit welchem Namen die Hebräer geographisch die Bewohner des wüsten Arabiens zu bezeichnen pflegen (vgl. Jes. 11, 14.; Jer. 49, 28.; Ezech. 25, 4.; Richt. 6, 3.; 1 Kön. 5, 10.), sondern auch aus der Schilderung seines ganzen Lebens und aus dem Abdruck der arabischen Natur in seinen Reden (vgl. v. Autenrieth über das Buch Hiob S. 11 u. fg.); 2) daß aber Uz besonders im nördlichen Theile des wüsten Arabiens zu suchen sey, läßt sich schon daraus schließen, weil von dieser Seite die angrenzenden Chaldäer und Sabäer am bequemsten in Hiob's Gebiet einfallen konnten. In dem Apokryphischen Zusatz zu den *LXX* heißt es von Hiob: ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι, ἐπὶ

und entfernt vom Bösen *c*). 2. Es wurden ihm sieben Söhne

τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας; was auch der Araber aufgenommen. So stimmt der Schauplatz unsres Buches geographisch mit den Gegenden zusammen, deren Bewohner bei Ptolemæus (Geogr. V, 19.) Αὐσῖται heißen. *Vulg.* Hus. — Nach 1 Mos. 10, 23. stammte Uz unmittelbar von Aram; nach Cap. 22, 21. von Nahor, Abraham's Bruder, einem Aramäer, und nach Cap. 30, 28. von Disan, dem Sohne Seir's.

b) Man streitet über die Bedeutung und Herleitung des Namens. Vgl. Spanheim hist. Job. Cap. 2. In dem Zusatz zu den LXX heißt es: προϋπῆρχε δὲ αὐτῷ ὄνομα Ἰωβάβ. Nach 1 Mos. 36, 33. wird der König von Edom, Esau's Enkel יוֹבָב genannt; weshalb ältere Ausleger zu beweisen suchen, jener Jobab und unser Hiob sey ein und dieselbe Person gewesen. Vgl. Berthold Müller de persona et libro Hiobi, Jen. MDCLXXXIIX. Cap. I. §. 25. Nur zwei Erklärungen des Namens kommen in Betracht. Entweder man leitet den Namen von dem arab. آبَ zurückkehren ab, wovon dann أَوَّابٌ (אִיּוֹב) denjenigen bedeutet, der sich wieder zu Gott bekehrt, mit Bezug auf das Ende der Geschichte unsres Helden. Oder man führt den Namen auf das hebräische Stammwort אָיַב anfeinden zurück, wonach durch אִיּוֹב nach der Form שִׁכּוֹר, יִלּוֹד u. s. w. ein Angefeindeter, d. i. ein von Gott vielgeprüfter Mann bezeichnet wird. Die letztere Erklärung ist die dem hebräischen Sprachgebrauch angemessenste. Wenigstens kann die Berufung auf die Stelle im Coran Sur. 38, 40., wo es von Hiob heißt: إِنَّهُ أَوَّابٌ, nichts für die Richtigkeit der ersteren beweisen, da dasselbe auch V. 16. von David, und V. 29. von Salomo gesagt wird. S. Gesenius im thesaur. philol. crit. ling. hebr. et chald. p. 81. Vgl. Augusti in der Einleitung in's A. T. 2te Ausg. S. 265. und Bernstein in Keil's u. Tzschirner's Analekten B. 1. H. 3. S. 6.

c) Insofern Hiob mit sittlicher Würde auch religiöse Demuth verband, war er im Stande, das höchste Muster der Geduld im Leiden aufzustellen, welche seinen Namen sprüchwörtlich gemacht. Das Bewußtseyn bloßer Rechtschaffenheit würde ihn in ein steinernes Bild hinstarrender Verzweiflung

und drei Töchter geboren *d*). 3. Sein Besitzthum bestand in siebentausend Stück Schaafen, dreitausend Kameelen, fünfhundert Joch Rindern, fünfhundert Eselinnen und einer sehr großen Dienerschaft; dieser Mann war größer, als alle Söhne des Morgenlandes *e*). 4. Seine Söhne hatten die Gewohn-

---

verwandelt haben. Erst die Gottesfurcht, d. i. das lebendige religiöse Gefühl giebt ihm Beredsamkeit und macht ihn zu einem kämpfenden Helden. Und als solcher beweist er gerade, daß יראת יהוה im erleuchteten Hebräismus sich recht wohl mit Freiheit und Liebe vertrage. Vgl. m. Commentar zu den Sprüchen Salomo's in der Einleitung S. 9. Man könnte zuerst meinen, das וסר מרע (s. Ps. 34, 15.) verstehe sich nach dem vorausgegangenen תם וישר von selbst und schleppe überflüssig nach; dann verkennt man es aber in seiner nothwendigen Verbindung mit ירא אלהים, in welcher derselbe Sinn liegt, wie in jenem orientalisch-ethischen Grundspruche: Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. S. Spr. 1, 7. und dazu m. Commentar. Eben die Kraft und Fülle des Gottesbewußtseyns war es, wodurch Hiob vom Bösen entfernt blieb und nicht blos ein rechtschaffener, sondern auch ein weiser, d. i. seiner Leidenschaften mächtiger Mann ward. — Es ist übrigens wohl zu unterscheiden, ob man wie oben „entfernt vom Bösen", oder z. B. mit Eichhorn „entfernt von Bösem" übersetzt. In letzterem Falle wird Hiob's moralischer Werth offenbar niedriger gestellt.

d) Um das Glück Hiob's zu schildern, wird vor allem echt-hebräisch seiner zahlreichen Familie gedacht. Daß ihm mehr Söhne als Töchter geboren wurden, darf man in dieser Rücksicht auch nicht übersehen.

e) Beschreibung eines reichen arabischen Emir's. „Eselinnen" werden hier vorzüglich erwähnt, weil auf sie die Hirtenvölker einen größeren Werth legen als auf Esel männlichen Geschlechts, da jene durch das nahrhafte Getränk ihrer Milch sich noch besonders nutzbar machen und daher auch auf Reisen zum Reiten gerne gebraucht werden. S. 4 Mos. 22, 23. 33.; Richt. 5, 10.; 2 Kön. 4, 24. und Rosenmüller's altes und neues Morgenland B. 3. S. 319. עבדה רבה ist ebenso 1 Mos. 26, 14. mit Reichthum an Heerden in Verbindung

heit *f*), daß jeder an seinem Geburtstage in seinem Hause ein Gastmahl hielt, wozu sie auch ihre drei Schwestern einluden, mit ihnen zu essen und zu trinken *g*). 5. Waren nun

---

gesetzt. Andere verstehen das Wort עֲבֻדָּה, welches nur an diesen beiden Stellen vorkömmt, vom „Ackerbau", nach der Bedeutung, welche עָבַד z. B. 1 Mos. 4, 2. zukömmt. Dafür wird aber sonst die Form עֲבֹדָה gebraucht, z. B. 1 Chron. 27, 26. Auch ist die exegetische Tradition nach den alten Uebersetzern mehr für unsere Auffassung. Hier indessen schwanken die LXX zwischen beiden Erklärungen und suchen sie mit einander zu vereinigen: καὶ ὑπηρεσία πολλὴ σφόδρα, καὶ ἔργα μεγάλα ἦν αὐτῷ επὶ τῆς γῆς. — Statt מִכָּל־בְּנֵי wird im cod. Kenn. 17. und de Ross. 244. blos מִבְּנֵי gelesen, wie auch die LXX ausdrücken. Diese Lesart beraubt den ganzen Satz seiner Kraft und seines vollen Tones.

f) הָלַךְ in seiner unmittelbaren Verbindung mit עָשָׂה muß hier, nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle, die Bedeutung der beständigen Wiederholung und Fortdauer haben. Das Gehen an sich drückt recht-sinnlich das gewohnte Thun des Menschen aus. An den übrigen Stellen, wo הָלַךְ mit einem anderen Verb. verbunden vorkömmt, giebt es diesem besonders den Begriff der Vermehrung. Vgl. z. B. 1 Sam. 2, 26.; 2 Sam. 3, 1.; Spr. 4, 18. u. a. St. S. Gesenius und Winer u. d. W. Aber gerade an unsrer Stelle ist dieser Hebraismus im Entstehen zu erkennen.

g) יוֹם „Tag" vorzugsweise, ist hier der Geburtstag, wie Cap. 3, 1. Andere verstehen darunter den Tag, an welchem die Reihe an einen jeden der Söhne kam, ein Gastmahl zu geben. So schon der Chald. Aber nach unserer Erklärung ist doch eher eine bestimmte äußere Anregung solcher Familienfeierlichkeiten vorhanden. Auch bekömmt so das Gastmahl eine sittlichere Bedeutung. Schon in der ältesten Zeit wurde der Geburtstag festlich begangen. S. 1 Mos. 40, 20. Was die Uebersetzung der Worte בֵּית אִישׁ יוֹמוֹ betrifft, so würde sie buchstäblich lauten: „in eines jeden Haus an seinem Tage". בֵּית und יוֹמוֹ sind als Accusativ. hier adverbialiter zu fassen.

die Tage des Gastmahls in der Reihe herumgegangen *h*), so schickte Hiob nach ihnen, daß er sie entsündigte; er stand dann am Morgen früh auf und brachte Brandopfer dar, soviel er Söhne zählte *i*). Denn es sprach Hiob: „es könnten

---

Vgl. Gesenius im Lehrgeb. der hebr. Sprache S. 685. und in der kl. Gramm. S. 241; Ewald in der krit. Gramm. der hebr. Spr. S. 592. und in der kl. Gramm. S. 260. Der Dichter erwähnt diese in der Reihe herumgehende Geburtstagsfeier, um die schöne Eintracht in der Familie Hiob's zu beweisen. Daher wird auch ausdrücklich hinzugefügt, daß die Brüder selbst die Schwestern mit zur Feier zogen, wiewohl ihr Geburtstag nicht besonders ausgezeichnet wurde.

h) Wenn man darüber in Zweifel ist, ob Hiob die Entsündigung jedes Mal am Ende des Geburtsfestes eines Sohnes, oder nachdem die Feier bei allen sieben im Kreise herumgegangen, vorgenommen, so achtet man nicht genau genug auf die Grundbedeutung des Verb. הִקִּיף ringsherumgehen, welches nur für die letztere Annahme spricht. Auch ist der Plural יְמֵי nicht zu übersehen, der sich auf alle die einzelnen Geburtsfeste zusammen bezieht: denn es ist doch nicht geradezu vorauszusetzen, daß die Geburtsfeier länger als einen Tag werde gedauert haben.

i) וַיִּשְׁלַח scil. וַיִּקְרָא אוֹתָם er schickte und ließ sie rufen. „Daß er sie entsündigte", nämlich symbolisch durch Waschung des Leibes und der Kleider. Vgl. 1 Mos. 35, 2.; 2 Mos. 19, 10. 14. und Spencer de leg. Hebr. ritual. pag. 1174. u. fg. — קִדֵּשׁ steht hier wie das arabische قَدَّسَ in seiner Grundbedeutung reinigen, d. i. heiligen, entsündigen. S. Jos. 7, 13.; 1 Sam. 16, 5. Hiob, seinem frommen Charakter getreu, läßt zwar die Kinder im Genuß der Freuden des Mahles gewähren, ohne daß er selbst daran Theil nimmt, besorgt aber hinterher auf echt-patriarchalische Weise als eigener Priester seines Hauses vorsichtig ein Entsündigungsopfer. S. 1 Mos. 8, 20.; 12, 7. 8.; 13, 18.; 22, 13. הֶעֱלָה עֹלוֹת Brandopfer aufsteigen lassen, wie 3 Mos. 14, 20.; Richt. 6, 26.; 11, 31.; 1 Sam. 6, 14. Das Brandopfer galt als das vorzüglichste und diente besonders zu dem Zweck

sich ja wohl meine Söhne versündigt und Gott in ihrem Herzen den Abschied gegeben haben" *k*). So that Hiob jederzeit *l*). 6. Es geschah aber eines Tages, daß die Söhne

---

der Versöhnung. Vgl. 3 Mos. 1, 4. u. de Wette im Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäol. S. 202. Was die Darbringung desselben am Morgen betrifft, vgl. 3 Mos. 6, 12. — מִסְפַּר nach Zahl, ist adverbial. gebraucht, wie 2 Mos. 16, 16.; 1 Sam. 6, 4. 18.; Jerem. 2, 28.

k) Im Rausche des Vergnügens, meint Hiob. Der Ausdruck בֵּרֲכוּ אֱלֹהִים deutet auf jene leichtsinnige Stimmung, die nicht selten bei den Freuden des Mahles erwacht, weshalb auch Spr. 20, 1. der Wein ein Spötter (לֵץ) genannt wird. בֵּרֵךְ kömmt hier ganz mit dem lat. valere bei Cicero de natura Deorum Lib. I. C. 44. überein: „deinde, si maxime talis est deus, ut nulla gratia, nulla hominum caritate teneatur, *valeat*." Es ist an unsrer Stelle nicht nur kein Grund vorhanden, das Verb. in der starken Bedeutung verfluchen zu nehmen, sondern es eignet sich dieses auch gar nicht für die Söhne des frommen Hiob. Das Wort ist daher nur im ironischen Sinne zu fassen, wie wir sagen: verabschieden. Auch 1 Kön. 21, 10. und Ps. 10, 3. erfordern nicht nothwendig die Bedeutung *maledixit*, sondern *valedixit*, wie 1 Mos. 47, 10., ist hinreichend. Gesenius bemüht sich zwar, (s. thesaur. phil. crit. pag. 241.) mit Hülfe der Analogie aus anderen Sprachen zu beweisen, daß בֵּרֵךְ ein voc. med. sey und ebensowohl fluchen, als segnen bedeuten könne; es folgt aber immer daraus nicht, daß dem hebr. verb. diese Bedeutung zukommen müsse; hier paßt sie sicher nicht recht. Schon das nachfolgende בִּלְבָבָם setzt voraus, daß Hiob seinen Söhnen nicht geradezu eine wirkliche Verfluchung Gottes, die gewiß auch laut geworden wäre, zugetraut haben werde. Die bloße Besorgniß des gewissenhaften Vaters, die Söhne möchten im unmittelbaren Leichtsinn des Herzens Gott vergessen haben, bewog ihn sieben Reinigungsopfer darzubringen. Wie ließe sich auch annehmen, daß alle sieben Söhne Gott verflucht haben sollten? Aber ihn im Rausche vergessen, das konnte allen begegnen.

l) Nicht: „an allen Festtagen", wie Manche übersetzen;

Gottes erschienen, um sich vor Jehova zu stellen, und auch der Satan trat in ihre Mitte *m*). 7. Da sprach Jehova zum Satan: „wo kömmst du her?" Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: „von einem Durchflug durch die Erde, von einem Streifzug durch dieselbe" *n*). 8. Jehova

---

dieß streitet mit den Anfangsworten des Verses: „wenn die Tage des Gastmahls herum waren". כָּל־הַיָּמִים ist ja bekannt genug in der Bedeutung „beständig". Vgl. 5 Mos. 4, 10.; 8, 26.; 11, 1.; 1 Sam. 2, 32. u. a. St.

m) בְּנֵי הָאֱלֹהִים Söhne Gottes, erinnern hier an die nach der Persischen Dämonologie Ormuzd umgebenden guten Geister, die Amschaspands, Izeds und Feruers. Vgl. Zendawesta von Kleuker B. 1. S. 16. und Creuzer's Symbolik Bd. 1, S. 702 u. fg. Ihnen entgegen steht der Widersacher, הַשָּׂטָן a. r. שָׂטַן = شَطَنَ, einem hartnäckig entgegen seyn. S. Schultens zu d. St. Als böser Geist (personificirter Widerspruch), wie hier, erscheint auch der Satan 1 Chron. 21, 1.; Zachar. 3, 1. 2. und macht seinem Namen durch Anklage, Verläumdung und Verderben Ehre. Offenbar. 12, 10. wird er ὁ κατήγωρ genannt. Er erinnert an Ahriman der Perser, welcher nach dem Siege Ormuzd's über die bösen Devs als der oberste und Vater derselben zwar fortlebt, aber ohne Herrschaft. S. Creuzer a. a. O. S. 705. — Eichhorn im lex. Hebr. Simon. ed. alt. s. v., Herder im Geist der hebr. Poesie Thl. 1. S. 123, Ilgen in carm. Job. pag. 125. und Stuhlmann zu d. St. machen ihn zu einem bloßen Weltkundschafter, indem sie den Namen von dem V. 7. vorkommenden Verb. שׁוּט ableiten und ihn gar שֹׁטֵן aussprechen. Die Willkühr und Nothhülfe dieser Annahme leuchtet von selbst ein. S. dagegen Bauer in der bibl. Theologie des A. T. S. 197; J. E. Chr. Schmidt in der Bibl. für Kritik und Exegese des N. T. B. 1. S. 536; Gesenius und Winer u. d. W. — „Um sich zu stellen vor Jehova", d. i. um seine Befehle zu empfangen, ihm aufzuwarten. Vgl. Spr. 22, 29.; Zach. 6, 5.

n) Satan antwortet Jehova nach seiner Weise barsch und kurz. שׁוּט, unser: durchpeitschen. Im Arab. wird شَاطَ

sprach zum Satan: „hast du wohl auf meinen Knecht Hiob geachtet? o) denn wie er ist keiner auf Erden, ein Mann fromm und gerade, gottesfürchtig und entfernt vom Bösen“. 9. Der Satan antwortete Jehova, und sprach: „fürchtet etwa Hiob Gott umsonst? p) 10. Hast du ihn nicht ganz um-

---

namentlich vom schnellen Laufe gebraucht. Vgl. Schultens zu d. St. S. 2 Sam. 24, 2. 8.; שׁוֹטֵט in derselben Bedeutung Jer. 5, 1.; Amos 8, 12.; Zach. 4, 10.; 2 Chron. 16, 9. Der Satan fährt stürmisch einher, wie ein verwüstender Wind. Vgl. 1 Petr. 5, 8.: ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ. — הִתְהַלֵּךְ wie das lat. grassari. S. Zach. 1, 10. 11.; 6, 7. Nur um Verheerung anzurichten durchpeitscht der Satan so die Erde. Irrig fassen manche Ausleger den Charakter des Satan als eines Müssiggängers, und nehmen הִתְהַלֵּךְ in der Bedeutung „spatzieren gehen“, welche das Verb. im Hithp. allerdings auch haben kann, z. B. 1 Mos. 3, 8., nur hier nicht. Jedenfalls liegt hier im Hithp. der Hauptbegriff: seinen Sinn lebhaft auf die starke Betreibung dessen richten, was Kal aussagt. So heißt z. B. Jes. 1, 3. עַמִּי לֹא הִתְבּוֹנָן mein Volk zwingt sich nicht zur Achtsamkeit, es hat den Willen gar nicht, auf Gott zu achten. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 202; in d. kl. Gramm. S. 81.

o) שׂוּם לֵב aufmerken, Acht haben, mit folgendem עַל wie Hag. 1, 5. 7. — „Denn wie er“ u. s. w. — also konnte Jehova wohl erwarten, daß er dem Erzfeind aller Frömmigkeit nicht entgangen seyn werde. Die Uebersetzung von Schultens: „ecquid et Jobum impetivisti“ ist aber doch zu stark, als wenn Jehova voraussetzte, der Satan werde seinen treuen Knecht schon angegriffen haben. Hiob war des hochehrenden Namens עֶבֶד vorzüglich würdig, der im A. T. solchen Männern ertheilt wird, deren Leben vorherrschend Gott geweiht ist. Vgl. besonders Jes. 53. Daß der Knecht Gottes im wahrhaft religiösen Sinne gerade der Freieste ist, beweist eben die ethische Heldengestalt unsres Hiob.

p) Eine recht satanische Frage, welche schlau den Verdacht bei Jehova zu erwecken sucht, ob vielleicht Hiob doch nur aus Eigennutz Frömmigkeit heuchele.

zäunt, sein Haus und alles, was er hat, ringsherum? *q*) Seiner Hände Werk hast du gesegnet, und seine Heerden breiten sich im Lande aus *r*). 11. Doch, streck' deine Hand nur aus und rühre an alles, was er hat: gewiß, er wird dir frech in's Angesicht den Abschied geben!" *s*) 12. Jehova sprach zum Satan: „wohlan! so sey denn Alles, was er hat, in deine Hand gegeben: nur an ihm selbst vergreif' dich nicht." Und es entfernte sich der Satan von Jehova's Antlitz. 13. Es geschah aber eines Tages, als seine Söhne und Töchter

---

q) Der Satan drückt sich derb aus. Wie wir sagen: „der ist freilich sicher geborgen!" שׂוּךְ mit folgendem בְּעַד, 1) mit einem Dornenzaun umgeben; 2) schützen. Im umgekehrten Sinne finden wir dieselbe Redensart Cap. 3, 23.; Hos. 2, 8. Der Syr. und Arab. setzen nach וּבְעַד בֵּיתוֹ zur Vervollständigung noch hinein: „und um seine Kinder", woraus aber nicht folgt, daß sie wirklich וְעַל בָּנָיו gelesen.

r) In פָּרַץ 1) zerreißen, durchreißen = فَرَصَ 2) sich ausbreiten, vermehren, liegt das Bild des seinen Damm durchbrechenden in starker Fülle überströmenden Wassers. Vgl. כִּפְרֶץ מַיִם 2 Sam. 5, 20. Der Ausdruck malt recht gut die das Land (nicht, wie Eichhorn übersetzt, die Erde) überdeckenden Heerden. S. 1 Mos. 28, 14.; 30, 30. 43.; 2 Chron. 11, 23.; Jes. 54, 3.

s) וְאוּלָם bildet einen starken Gegendruck gegen Jehova's Lobrede auf Hiob. V. 8. *LXX*: ἀλλά. S. Cap. 11, 5.; 12, 7.; 17, 10.; 33, 1. — שָׁלַח יָד die Hand ausstrecken, hier im üblen Sinne, wie 2 Mos. 3, 20.; 1 Sam. 24, 6. 10.; 22, 17.; 2 Sam. 18, 12.; Ps. 55, 21. u. a. a. St. — נָגַע mit בְּ, einen oder etwas angreifen, d. i. einem Böses zufügen, wie Cap. 2, 5. Vgl. Ps. 105, 15., wo אַל־תִּגְּעוּ parallel im zweiten Versgliede אַל־תָּרֵעוּ steht. — „Frei in's Angesicht" d. i. sonst: offen, wie unten Cap. 21, 31.; 5 Mos. 7, 10.; hier aber mit dem stärkeren Begriffe der Frechheit.

im Hause ihres Bruders, des Erstgebornen, aßen und Wein tranken *t*): 14. daß ein Bote zu Hiob kam und sprach: „die Rinder pflügten und die Eselinnen weideten neben ihnen *u*), 15. da fielen Sabäer ein und nahmen sie hinweg, die

---

t) Wiewohl man allererst יַיִן nach שֹׁתִים nicht erwartet (s. oben V. 4.) und diese nähere Bestimmung des Trinkens wohl gar schleppend findet, so ist es doch unkritisch, wenn Vogel das Wort geradezu streicht; wenn auch dasselbe von dem Syr. und Arab. ausgelassen wird, so folgt daraus nicht, daß sie es in ihrem Texte nicht gefunden. Der Dichter wollte gewiß durch diesen Beisatz das Trinkgelag als besonders herrlich auszeichnen, um die dasselbe unterbrechende Schreckenspost desto eindringlicher und fürchterlicher darzustellen.

u) הַבָּקָר als Collect. ist mit dem fem. plur. חֹרְשׁוֹת construirt, wie dieses häufig im Arab. der Fall ist. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 717. und in der kl. Gramm. S. 246.; Ewald in der krit. Gramm. S. 639. und in der kl. Gramm. S. 278. Die Verbindung des Particip. mit dem verb. substant. dient zur Bezeichnung des Imperfect., wenn die Fortdauer der Handlungen und Zustände ausgedrückt werden soll. Man findet diese Ausdrucksweise im Aramäischen als die gewöhnliche (vgl. A. G. Hoffmann Gramm. syr. pag. 167), im Hebräischen aber besonders in den Büchern des späteren Zeitalters, z. B. Jerem. 26, 18.; Neh. 1, 4.; 2 Chron. 24, 14.; Zach. 3, 3. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 792. und in der kl. Gramm. S. 226; Ewald in der krit. Gramm. S. 537. und in der kl. Gramm. S. 233. — עַל יְדֵיהֶם Vulg. juxta eos, und diesen Sinn drücken auch die anderen alt. Uebersetzer aus. Vgl. 2 Mos. 2, 5.; Richt. 11, 26.; 1 Sam. 19, 3.; 2 Sam. 15, 2.; 18, 4.; besonders Neh. 3. Da בָּקָר als sogenanntes epicoenum Männliches und Weibliches unter sich begreift, so ist zur Abwechselung das Wort in der Setzung des darauf sich beziehenden Partic. nun auch als masculin. behandelt, vielleicht, weil das stärker und voller klingende יְדֵיהֶם am Ende des Verses vor dem schwächeren יְדֵיהֶן den Vorzug zu verdienen schien. Die ganze Beschreibung hebt recht anschaulich die friedliche Ruhe der Hirten hervor; desto schrecklicher ist nun der plötzliche Einfall der räuberischen Araber.

Knechte aber erschlugen sie mit der Schärfe des Schwertes *v*); nur ich allein sollte entrinnen, dir diese Nachricht zu überbringen" *w*). 16. Der redete noch, da kam ein anderer und

---

v) שְׁבָא als Name des Landes (Sabäa) steht für den des Volks (Sabäer), wie z. B. Jes. 21, 2. und wird als Fem. gebraucht. Ueber Sabäa vgl. J. D. Michaelis spicileg. geogr. Hebr. ext. I. p. 198. II. 182. u. Supplem. ad lex. Hebr. p. 2275. Die Sabäer, Bewohner des glücklichen Arabiens, stehen hier für räuberische Araber überhaupt. Die alten Uebers. haben geradezu שְׁבָא durch Räuber übersetzt, als käme es von שָׁבָה in die Gefangenschaft führen. LXX: καὶ ἐλθόντες οἱ αἰχμαλωτεύοντες. Erst Hieronymus in der neuen *Vulg.* Sabaei, und dann die LXX in der Complutensischen und Antwerper Ausgabe: ἐπέσεν Σαβά. Vgl. J. D. Michaelis in der Oriental. und Exeget. Bibl. B. 7. S. 219. — In dem נָפַל liegt die Bedeutung des plötzlichen Angriffs, wie in unserem „einfallen". S. Jos. 11, 7. Die נְעָרִים sind die Knechte, welche die Rinder pflügen und die Eselinnen weiden lassen. LXX: παῖδες. — הִכָּה לְפִי חֶרֶב mit der Schärfe des Schwertes schlagen d. i. tödten. Vgl. 5 Mos. 13, 16.; 20, 13.; Jos. 6, 21.; 10, 28.

w) Alles herrlich vom Satan veranstaltet! Bei den einzelnen Unglücksfällen, welche Hiob treffen, muß immer einer erhalten werden, nur um die Schreckensbotschaft dem Unglücklichen zu überbringen. Zu וָאִמָּלְטָה bemerkt man gewöhnlich, das ה parag. stehe ohne besondere Bedeutung nach dem ו convers., wie dieß bisweilen und zwar vorzugsweise in den späteren Büchern des A. T. der Fall sey, z. B. Esr. 8, 28.; Neh. 5, 7. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 874. und in der kl. Gramm. S. 74. — Es steht aber diese verlängerte Form des fut. hier gewiß nicht müßig, sondern dient vielmehr zur Bezeichnung der Eilfertigkeit des Entkommenen. Denn ein lebendiges Streben des Sinnes nach irgend einem Ziele hin wird ja durch diese Anhängung des ָה an die Verbalform ausgedrückt. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 287. und in der kl. Gramm. S. 111.

sprach *x*): „Feuer Gottes fiel vom Himmel und setzte Schaafe und Knechte in Brand und fraß sie auf *y*); nur ich allein sollte entrinnen, dir diese Nachricht zu überbringen". 17. Der redete noch, da kam ein anderer und sprach: „Chaldäer stellten drei Heeresspitzen auf, fielen über die Kameele her und nahmen sie hinweg *z*), die Knechte aber erschlugen

---

x) Eigentlich ein nominat. absolut., wo der Grieche seinen Genitiv und der Lat. seinen Ablativ setzt. LXX: ἐτι τούτου λαλοῦντος. Ebenso 1 Kön. 14, 22.

y) Man versteht unter dem Feuer Gottes gewöhnlich den Blitz, wie z. B. 4 Mos. 16, 35. u. a. a. St. Aber es scheint unnatürlich, daß ein einziger Blitz die ganze Heerde sammt allen Knechten sollte aufgefressen haben. Es ist daher unter „Feuer Gottes" nur ein starkes Feuer überhaupt zu verstehen, wie „Cedern Gottes" hohe Cedern, „Berge Gottes" hohe Berge bedeuten. Wir denken dabei an den feurigen Schwefelwind Arabiens, der von den Arabern سَمُوم, von den Türken سامّ يلي (Sam jeli) der Giftwind, genannt wird. „Sowohl Menschen als Thiere ersticken durch diesen Wind". Vgl. Niebuhr in der Beschreibung von Arabien S. 8; Faber in den Beobachtungen über den Orient B. 2. S. 357. Vgl. auch Ps. 11, 6. Das מִן־הַשָּׁמַיִם steht der eben gegebenen Erklärung nicht entgegen und macht den Blitz nicht nothwendig. Denn immer kann der Morgenländer jenen brennenden Wind als ein unmittelbar vom Himmel kommendes Feuer betrachten. וַתִּבְעַר בַּצֹּאן „und brannte in die Schaafe hinein". Das בְּ nach בָּעַר (vgl. 4 Mos. 11, 3.; Ps. 105, 18.; Jes. 30, 33.; 42, 25.; Esth. 1, 12.) macht hier keineswegs das Verb., wie Gesenius u. d. W. will, transitiv, sondern es drückt nur die Bewegung des Feuers nach den Schaafen und das Beharren desselben an dem ergriffenen Gegenstande aus. Vgl. Winer über die rationelle Behandlung der hebräischen Präpositionen in dessen exeget. Stud. B. 1. S. 47 u. 52.

z) Ueber die Chaldäer vgl. Gesenius im Commentar zu Jes. 23, 13. und Winer in dem bibl. Realwörterbuch Thl. 1. S. 135. Sie waren nicht nur ein räuberisches, son-

sie mit der Schärfe des Schwertes; nur ich allein sollte entrinnen, dir diese Nachricht zu überbringen". 18. Der redete noch *a*), da kam ein anderer und sprach: „deine Söhne und deine Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres Bruders, des Erstgebornen: 19. Siehe! da kam ein starker Wind über die Wüste her *b*) und faßte die vier Ecken des Hauses,

---

dern auch ein in der Kriegskunst wohlerfahrenes Volk. Das letztere geht schon aus dem Ausdrucke hervor: „sie stellten drei Heeresspitzen auf". Vgl. dazu Hab. 3. שׂוּם vom Ordnen des Heeres, wie Jos. 8, 13. רָאשִׁים Spitzen, werden die einzelnen Abtheilungen des Haufens genannt. Vgl. Richt. 7, 16. 20.; 1 Sam. 11, 11.; 13, 17. — פָּשַׁט mit עַל räuberisch überfallen, wie Richt. 9, 33. 44.; 1 Sam. 23, 27. LXX: οἱ ἱππεῖς ἐποιήσαν ἡμῖν κεφαλὰς τρεῖς καὶ ἐκύκλωσαν τὰς καμηλους. Von dieser Uebersetzung bestimmt will auch Hufnagel פָּשַׁט in der Bedeutung „sich ausbreiten, umringen" nehmen: „die Chaldäer umringten mit drei Haufen die Kameele". Wir werden aber nicht irren, wenn wir sagen: beides liege in dem Verb.: das Ausbreiten und Ueberfallen. 1 Chron. 14, 9. 13. herrscht nur der erstere Begriff vor, an den oben angeführten Stellen der zweite. Wenn das Verb. auch die Bedeutung des Kleiderausziehens hat, so möchten wir diese nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als die ursprünglichste aufstellen, sondern vielmehr als die letzte der abgeleiteten, und die einzelnen so ordnen: 1) ausbreiten = بَسَطَ und ܦܫܛ, 2) vom Ausbreiten des feindlichen Haufens und daher 3) überfallen, 4) plündern und insbesondere die Kleider einem ausziehen, 5) die Kleider ablegen überhaupt.

a) Einige Ausleger verwandeln עַד in עוֹד, welches man zuerst erwartet, da es im Vorhergehenden immer vor denselben Worten, wie hier, steht. Aber עַד als das schwerere ist beizubehalten, in der Bedeutung von „usque ad, während", nach der wörtlichen Uebersetzung: „bis dahin, daß dieser noch redete", d. i. dem Sinne nach eben so viel, als wenn עוֹד stände, „als dieser noch redete". Ebenso finden wir עַד gebraucht 1 Sam. 14, 19.; Jon. 4, 2.; Neh. 7, 3.

b) Es ist die arabische, von Hiob's Aufenthaltsort südlich

daß es über die jungen Leute herfiel und sie starben; nur ich allein sollte entrinnen, dir diese Nachricht zu überbringen" *c*). 20. Da erhob sich Hiob, zerriß sein Kleid, schor sein Haupt, fiel zur Erde und betete *d*). 21. Er sprach:

---

gelegene Wüste gemeint. Die Stürme über die Wüste her kommen heftiger, weil sie durch keine Gegenstände gebrochen und aufgehalten werden. Vgl. Cap. 37, 9.; Jes. 21, 1.; Hos. 13, 15.; Jerem. 13, 24.

c) Da man keinen Grund einsieht, warum blos die Jünglinge hätten erschlagen werden sollen, ist man genöthigt, נְעָרִים comm. gen. zu nehmen, auf gleiche Weise wie בָּנִים Söhne, 1 Mos. 3, 16. auch Töchter mit einschließt. So steht Ruth. 2, 21. הַנְּעָרִים für Mädchen. Vgl. auch 1 Mos. 22, 14. 28. 55.; 34, 3. 12.; 5 Mos. 22, 15. Schon in der steten Wiederholung derselben Rede mit den nämlichen Worten: „nur ich allein sollte entkommen" u. s. w. liegt etwas, was den Satanischen Veranstaltungen zum allmähligen Verderben Hiob's Ehre macht.

d) „Hiob stand auf und zerriß" — erklärt man als die bekannte orientalische Umständlichkeit und Breite der beschreibenden Rede, so daß קוּם in Verbindung mit einigen anderen Verb. geradezu durch „etwas zu thun anfangen" übersetzt werden kann, wie قَامَ im Arab., welches im Kamus durch طَفِقَ coepit erklärt wird. Vgl. Schultens zu d. St. Indessen liegt wohl hier in קוּם die innerliche Aufregung. Stille hatte Hiob eine Trauerbotschaft nach der andern angehört, bis er den Tod seiner Kinder vernahm, וַיָּקָם „da erhob er sich". Fälschlich urgiren aber einige Ausleger das äußerliche Aufstehen und fragen, ob Hiob vorher bei Tische oder bei der Arbeit gesessen? — Eichhorn und Dereser übersetzen gar: „nun sprang Hiob auf". S. dieselbe Phrase 2 Sam. 13, 31. Zwar steht Jon. 3, 6. וַיָּקָם מִכִּסְאוֹ, aber es ist dort von einem Könige die Rede. Das „Zerreißen des Kleides" ist zuerst natürliches und dann zur Ceremonie gewordenes Zeichen des lebhaftesten Schmerzes und der tiefsten Trauer. Vgl. 1 Mos. 37, 34.; Jos. 7, 6. u. a. St. S. Jahn in der bibl.

nackt ging ich aus dem Schooße meiner Mutter,
und nackt kehr' ich dahin zurück;
Jehova gab, Jehova nahm,
Jehova's Name sey gelobt! *e)*

22. Bei allem dem versündigte sich Hiob nicht und gestattete sich nichts Thörichtes gegen Gott. *f)*

Archäol. Thl. 1. B. 2. S. 557. Ebenso das Scheren des Hauptes. Vgl. Jerem. 41, 5.; Mich. 1, 16. גָּזַז ist nicht etwa: das Haar ganz ausreißen, wie Viele es genommen haben. Schon Bochart hat bewiesen, daß diese Bedeutung dem Verb. durchaus nicht zukomme. Vgl. Hieroz. T. I. pag. 480. und Schultens zu d. St.

e) In solchen Worten redet der יְרֵא אֱלֹהִים, der fromme, gottesfürchtige Mann. יָצָתִי steht für יָצָאתִי. Vgl. über dieses Ausfallen des א in den Verb. לא noch Cap. 32, 18.; 4 Mos. 11, 11.; Jerem. 8, 11. und Gesenius im Lehrgeb. S. 417. u. in der kl. Gramm. S. 129.; Ewald in der krit. Gramm. S. 450. u. in der kl. Gramm. S. 185. — שָׁמָּה dahin, d. i. in den Schoos der Mutter, worunter der Dichter die Erde versteht. Vgl. Koh. 5, 14. Wir werden daher bei בֶּטֶן אִמִּי sogleich an die allgemeine Mutter der Menschen zu denken haben: aus der Erde geht der Mensch nach seiner ursprünglich-leiblichen Abkunft hervor, und zu ihr kehrt er zurück. S. 1 Mos. 3, 19.; Koh. 12, 7. An die Lehre von der Präexistenz der Seele ist hier durchaus nicht zu denken. Vgl. Döderlein zu d. St. In dem יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ liegt die schönste Widerlegung des Satanischen Schwures V. 11., wobei die geschickte Wiederholung des Verb. בֵּרֵךְ nicht zu übersehen ist.

f) בְּכָל־זֹאת erklären die LXX richtig: *ἐν τούτοις πᾶσι τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτῷ; Ital.* in omnibus his, quae contigerunt ei. Wenn man mit Muntinghe, Rosenmüller u. a. übersetzt: „in diesem allen“, nämlich, was Hiob sprach und that, entsteht ein matter Gedanke, weil sich's doch wohl von selbst versteht, daß in dem, wie der mit Un-

Zweites Capitel.

1. Es geschah aber eines Tages, daß die Söhne Gottes erschienen, um sich vor Jehova zu stellen, und auch der Satan erschien in ihrer Mitte, um sich vor Jehova zu stellen. 2. Da sprach Jehova zum Satan: „wo kömmst du her?“ Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: „von einem Durchflug durch die Erde, von einem Streifzug durch dieselbe“. 3. Jehova sprach zum Satan: „hast du wohl auf meinen Knecht Hiob geachtet? denn wie er ist keiner auf Erden, ein Mann fromm und gerade, gottesfürchtig und entfernt vom Bösen; und noch hält er fest an seiner Frömmigkeit, wiewohl du mich gegen ihn gereizt hast, ihn unverdient zu verderben.“ *g*) 4. Da antwortete der Satan Jehova und

---

glück Ueberhäufte sich nach V. 20. u. 21. benimmt, keine Versündigung lag. — נָתַן ist hier nicht gerade s. v. a. דִּבֶּר reden, wie man es gewöhnlich nimmt. S. Gesenius und Winer u. d. W. Es ist vielmehr die Bedeutung geben, d. i. zugeben, gestatten vorzuziehen, insoferne dann vorausgesetzt wird, daß nach der Heftigkeit des Schmerzes, von dem Hiob durchdrungen war, eine Aeußerung übereilter Reden gegen Gott natürlich gewesen wäre. Aber, heißt es nachdrucksvoll, לֹא נָתַן er gestattete nichts Thörichtes. תִּפְלָה etwas ungesalzenes, d. i. eine thörichte Rede, s. v. a. תָּפֵל Cap. 6, 6., welches Klagl. 2, 14. mit שָׁוְא verbunden ist. Vgl. Cap. 24, 12.; Jerem. 23, 13. تَفَلَ bedeutet im Arab. „ohne allen Geruch seyn“. S. Schultens zu d. St. Sehr tief wird jede unmuthige Klage gegen Gott ein fades Wort genannt. *Vulg.* neque stultum quid contra deum loquutus est, wie denn auch Cap. 2, 10. derselbe Sinn ausgedrückt ist. Schon um dieser Parallelstelle willen ist die Uebersetzung der LXX nicht passend: καὶ οὐκ ἔδωκεν ἀφροσύνην τῷ θεῷ, welches die *Ital.* ausdrückt: et non dedit insipientiam deo.

g) תֻּמָּה bezeichnet eben den Grundzug im Charakter Hiob's, welchen Satan zu verdächtigen suchte. S. Cap. 27,

sprach: „Haut um Haut; aber alles, was der Mensch hat, giebt er für sein Leben. *h*) 5. Streck' deine Hand nur aus

---

5.; 31, 6. Frömmigkeit drückt in unserer Sprache am besten diesen fest und unerschütterlich auf Gott gerichteten Sinn aus. Ein bekanntes deutsches Kirchenlied nennt selbst Gott fromm, und will ihn damit in seiner Treue und unbegrenzten Liebe erheben. Ebenso liegt in der hebr. Wurzel תמם und allen davon abstammenden Wörtern der Begriff der Ganzheit und Vollständigkeit. — החזיק scil. יד eigentl. die Hand an etwas fest machen, sich an einem Gegenstande halten. S. Cap. 8, 15. Uneigentlich, wie hier, auch unten Cap. 27, 6. — סות Hiph. mit Accus. und ב der Person, jemand gegen einen reizen. Vgl. 1 Sam. 26, 19. Vulg. tu autem commovisti me adversus eum, ut affligerem illum frustra.

h) „Haut um Haut“ nämlich: wird einer geben (scil. יתן), ist offenbar ein Sprüchwort, dessen Sinn aber von den Auslegern verschieden gedeutet wird. Die gewöhnliche Erklärung ist: man giebt gerne die Haut, d. i. das Leben Anderer für seine eigene Haut, d. i. für sein eigenes Leben hin. עור stände dann für den ganzen Leib und bezeichnete zuerst die fremde, dann die eigene Haut, wie es sich bei dem parallelen Ausdruck נפש תחת נפש 2 Mos. 21, 23. verhalte. Hiob habe sich also sein Vieh, seine Knechte, ja die theuren Kinder geduldig entreißen lassen, weil er doch selbst wenigstens unbeschadet davon gekommen. So schon Ephraem der Syrer. Genauer scheint aber der Ausdruck des Sprüchworts so erläutert werden zu müssen: es ist dem Menschen nichts zu lieb, er vertauscht es: eines für das andere, ein äußeres Gut für das andere (Haut um Haut). Aber das Leben (das innere Gut) ist ihm von keinem ersetzbaren Werthe, das giebt er für nichts hin, vielmehr opfert er dafür alles andere. Es muß dann עור und נפש, als im Gegensatze stehend urgirt und וכל nicht, wie gewöhnlich geschieht, durch und alles, sondern durch aber alles übersetzt werden. „Haut um Haut“ ist ein kaufmännisches Sprüchwort: „eins für das andere“ alles ist vertauschbar, welches sich hier um so passender anwenden ließ, als Haut (das Vertauschbare), das Aeußere, dem Leben (dem Unvertauschbaren), dem Innern entgegengesetzt werden konnte. Demnach hatte Hiob noch die größte

und rühre sein Gebein und Fleisch ihm an: gewiß, er wird dir frech in's Angesicht den Abschied geben!" 6. Jehova antwortete dem Satan: „wohlan! er sey in deine Hand gegeben: nur sein Leben schone!" *i*) 7. Und der Satan entfernte sich von Jehova's Antlitz, und schlug Hiob mit bösartigem Geschwüre von der Sohle bis zum Scheitel. *k*) 8. Dieser nahm sich eine Scherbe, um sich damit zu schaben, und setzte sich in die Asche hinein. *l*) 9. Da sprach zu ihm

---

Versuchung an seinem Leben zu bestehen, und es liegt jeden Falls in den Worten des Satans ein bitterer Ausfall auf den Egoismus des Menschen.

i) Man hat bei dem שְׁמֹר unnöthige Subtilität angebracht, ob es durch bewahren, hüthen oder schonen erklärt werden müsse. S. Schultens zu d. St. Es kann ja nach dem Zusammenhange kein anderer Sinn in dem Ausdrucke liegen, als: dafür Sorge tragen, daß Hiob bei der schmerzhaftesten und gefährlichsten Krankheit sein Leben nicht einbüße.

k) שְׁחִין ist eigentlich: brennende Beule, a. r. שָׁחַן, was jedoch im Hebr. nicht vorkömmt, aber im Arab. سَخُنَ u. im Syr. ܫܚܢ incaluit; im Deutschen: sengen. Vgl. 2 Mos. 9, 9. 10. 11.; 3 Mos. 13, 18—20.; 2. K. 20, 7. Mit dem Zusatze מִצְרַיִם bezeichnet es die gefährlichste Art des Aussatzes, der besonders in Aegypten zu Hause ist. Vgl. 5 Mos. 28, 27. 35. Es werden mehrere Arten des Aussatzes unterschieden, daher der ausdrückliche Beisatz: רָע, der bösartige; derselbe, welcher auch der schwarze oder die Elephantiasis genannt wird, weil in der Krankheit die Füße besonders anschwellen und dadurch Elephantenfüßen ähnlich werden. S. J. D. Michaelis in der Einleitung in's A. T. S. 56 u. fg. u. in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung z. d. St. „Von der Fußsohle bis zum Scheitel." So wird auch der ganze Körper umschrieben Jes. 1, 6., und 5 Mos. 28, 35. heißt es ebenso von der Elephantiasis, wo zugleich die Redensart: „schlagen mit der schwarzen Brandbeule (הִכָּה בִּשְׁחִין רָע)" vorkömmt.

l) Nicht, als wenn, wie Manche wollen, das Schaben

sein Weib: „hältst du noch immer fest an deiner Frömmigkeit? — gieb den Abschied Gott und stirb!“ *m)* 10. Er sprach

---

mit der Scherbe auch zum Trauerritus gehört habe, vielmehr bediente sich der von einem unerträglichen Jücken der brennenden Beulen geplagte Mann nur des härteren Instrumentes statt der weicheren Finger, weil jenes ihm mehr Kühlung gewährte, auch wohl aus natürlichem Ekel. חֶרֶשׂ = خَرْشٌ Scherbe, bedeutet hier wohl nicht ein Stück eines zerbrochenen irdenen Gefäßes, sondern ein Instrument, womit man schabt. Denn das Stammw. חָרַשׂ oder חָרַס, welches aber im A. T. nicht vorkömmt, ist sicher s. v. a. unser Kratzen; vgl. das nom. חֶרֶס 5 Mos. 28, 27. und das Arab. حَرَسَ u. خَرَشَ. Die Morgenländer bedienen sich gegenwärtig gerne eines Instrumentes in Form einer Hand, besonders aus Elfenbein verfertigt. Vgl. Rosenmüller zu d. St. Auch das verb. גָּרַד ist mit חָרַס verwandt und bedeutet scharren, schaben, kratzen; es findet sich aber nur hier im Hithp. Vgl. das Chald. גְּרַד u. גָּרֵד, das Syr. ܓܪܰܕ und das Arab. جَرَدَ rasit. — Das Sitzen in Asche ist Zeichen höchster Trauer, wie Cap. 42, 6.; Jon. 3, 6.; ebenso עַל עָפָר; vgl. auch Jes. 47, 1.; Jerem. 6, 26. u. s. w. Die Trauernden wollten dadurch, der Hülfe Gottes bedürftig, ihre Demuth zu erkennen geben: „sie wären nichts als Staub und Asche“, wie dort Abraham von sich zu Gott spricht, 1 Mos. 18, 27. Auch Odysseus, als er durch Schiffbruch nach Ithaka verschlagen, setzt sich trauernd in einen Aschenhaufen. S. Odyss. V. 153. 160. — LXX und Vulg. haben hier noch einen Zusatz: ἔξω τῆς πόλεως, extra civitatem, weil nämlich nach dem Mosaischen Gesetze die Aussätzigen außerhalb des Lagers und der Stadt sich aufhalten mußten. S. 3 Mos. 13, 46.; 2 K. 15, 5.; 2 Chron. 20, 21.

m) Die Frage muß in den Ton gelegt werden, da das ה interrog. fehlt, wie auch 1 Sam. 22, 1. u. a. a. St. Was die Worte בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֻת betrifft, so übersetzen Andere: „lob nur deinen Gott und stirb!“ als Ironie gefaßt,

zu ihr: „wie eine Thörin redest du doch! Also das Gute sollten wir von Gott annehmen, das Böse aber nicht?“ *n*) — Bei allem dem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen. 11. Es hörten aber drei Freunde Hiob's von all' dem Uebel, das über ihn gekommen *o*); und sie kamen, ein

---

so daß בָּרֵךְ hier wie oben 1, 21. und mit Rücksicht auf die dortigen Worte Hiob's zu nehmen sey. Besser die oben gewählte Uebersetzung, weil die dann in der Rede liegende Kühnheit der theilnehmenden Frau Hiob's doch anständiger zu seyn scheint als Ironie. Sprachlich wenigstens läßt sich gegen unsere Erklärung nichts einwenden. Wenn Gesenius s. v. mit Vergleichung von Jes. 5, 9. die beiden Imperativ. so auflöst, daß die Uebersetzung herauskömmt: „lobe immerhin Gott, du mußt doch sterben“, so hat sich die Frau doch etwas matt ausgedrückt. Die weitläufige Rede der Frau bei den LXX ist sicher nur Zusatz.

n) Eigentlich: „eine der Thörinnen“, wie 2 Sam. 13, 13. im Masculin: כְּאַחַד הַנְּבָלִים, so daß also der unbestimmte Artikel durch אַחַד ausgedrückt ist, welches sich häufiger im späteren als früheren Hebraismus findet. Vgl. auch 2 Sam. 2, 18.; 6, 20.; 17, 9. und ebenso im Griech. εἷς τῶν μαθητῶν Marc. 13, 1. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 655. u. Ewald in der krit. Gramm. S. 570. u. in d. kl. Gramm. S. 240. Wie wir sagen: „sprich doch nicht so unvernünftig!“ — Gottlos wäre hier zu stark, wiewohl נָבָל sonst diese Bedeutung hat. Vgl. besonders Ps. 14, 1.; 53, 2. גַּם für הֲגַם itane vero? wie 1 Sam. 22, 7. — קִבֵּל im späteren Hebraismus: annehmen. S. Esth. 4, 4.; 9, 23. 27. Vom Annehmen der Ermahnung steht es Spr. 19, 20., und ebenso sagt man im Arab. z. B. قَبِلَ نَصِيحَةً Warnung annehmen. Im Chald. wird קַבֵּל statt des Hebr. לָקַח u. נָשָׂא gebraucht. Syr. ܩܰܒܶܠ.

o) הַבָּאָה „das ihn betroffen hatte“, wie בּוֹא auch sonst vorkömmt, mit לְ u. d. Accus. Cap. 3, 28. u. Spr. 10, 24.; 28, 12. Das ה artic. steht hier für das Relativ., wie 1 Mos.

jeglicher von seinem Ort: Eliphas der Themanite, Bildad der Schuchite und Zophar der Naemathite. Sie hatten sich zusammen verabredet, zu kommen, um ihm ihr Mitleid zu bezeugen und ihn zu trösten. *p*) 12. Sie erhoben ihre Augen aus der Ferne, doch erkannten sie ihn nicht; da erhoben sie ihre Stimme und weinten, zerrissen ein jeglicher sein Kleid und streuten Staub auf ihr Haupt in die Höhe. *q*) 13. Sie

---

18, 21.; Jos. 10, 24., und besonders in späteren Büchern. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 605. u. in d. kl. Gramm. S. 104; Ewald in der krit. Gramm. S. 650. u. in d. kl. Gramm. S. 288.

p) Was diese Namen der Freunde betrifft, so ist Eliphas der echte Name eines Edomiten. Der älteste Sohn Esau's hieß so (vgl. 1 Mos. 36, 4. 10. 11. 15.) und dessen Sohn führte den Namen Theman. Vgl. 1 Mos. 30, 11. 16. Theman ist nach Amos 1, 12. die Hauptstadt von Edom; Jerem. 49, 7., Obad. 8, 9. ist Theman mit Edom gleichbedeutend gebraucht; 1 Mos. 36, 40. 11. 15. — Schuach, ein von Abraham mit der Ketura erzeugter Nebensohn, 1 Mos. 25, 1. 2., der nach V. 6. in Arabien lebte. Wahrscheinlich hat er einem ganzen arabischen Völkerstamme den Namen gegeben. Man erinnert bei הַשּׁוּחִי an die Tauchitae der Griechen und die Gegend Σακκαία im wüsten Arabien, östlich von Βαταναία. Vgl. Ptolem. lib. V. cap. 15. — הַנַּעֲמָתִי heißt Zophar als ein aus נַעֲמָה Abstammender. An die Stadt dieses Namens im Stamme Juda (vgl. Jos. 15, 21. 41.) kann aber deshalb hier nicht gedacht werden, weil sie zu entfernt wäre. Unser Naama läßt sich weiter nicht bestimmen, als daß es eine Stadt oder Gegend in der Nähe des wüsten Arabiens gewesen seyn muß. נוּד vereinigt die Bedeutungen des Bedauerns und Tröstens psychologisch-richtig in sich. S. auch Nah. 3, 6.

q) Man macht unnöthige Schwierigkeiten bei dem Erheben der Augen aus der Ferne, weil es sich dann von selbst verstanden, daß die Freunde Hiob nicht erkannt hätten. Es kann aber vernünftiger Weise nur von einer solchen Entfernung die Rede seyn, wo es natürlich eingerichteten guten Menschenaugen möglich ist, einen alten Bekannten wieder zu erkennen. Sie erkannten aber Hiob wirklich nicht, weil ihn die Krankheit ganz entstellt hatte. Uebrigens kömmt die Rede-

saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte r); aber keiner sprach zu ihm ein Wort: denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war.

Drittes Capitel.

1. Hierauf öffnete Hiob seinen Mund und verfluchte seinen Tag. 2. Hiob begann s) und sprach:

---

formel, seine Augen erheben, für: hinsehen, auch sonst noch vor: 1 Mos. 13, 10.; 43, 29.; 4 Mos. 24, 2.; Richt. 19, 17.; 1 Sam. 6, 13. — „Sie erhoben ihre Stimme und weinten" — dieß darf bei Männern des tieffühlenden Orients nicht auffallen, und solche Aeußerung der Natur verträgt sich recht gut mit Geistes- und Körperkraft. — „In die Höhe" — sie werfen nämlich den Staub in die Höhe, daß er auf ihre Häupter herabfällt und sie ganz davon bedeckt werden; dieß ist Zeichen der heftigsten Trauer. Vgl. Jos. 7, 6.; 1 Sam. 4, 12.; 2 Sam. 13, 19.; Klagl. 2, 10.; Ezech. 27, 30.; Ap. 22, 23. In dem זָרַק liegt das heftige Hinwerfen des Staubes, es ist ejaculatus est. S. 2 Mos. 9, 8. u. Schultens zu d. St. Dieser erinnert passend an die Beschreibung bei Homer Iliad. 18, 22:

> ὣς φάτο. τὸν δ'ἄχεος νεφέλη ἐκάλυφε μέλαινα.
> Αμφοτέρῃσι δὲ χερσὶν ἑλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν
> χεύατο κακκεφαλῆς, χαρίεν δ'ᾔσχυνε πρόσωπον.

r) Die älteren Ausleger mühen sich vergeblich ab, dieses sieben Tage und sieben Nächte lange Sitzen der Freunde bei Hiob auf der Erde, indem sie es buchstäblich nehmen, natürlich zu erklären. — Uebrigens ist auch das Sitzen auf der Erde Zeichen der Trauer 2 Sam. 12, 16.; Jer. 3, 26.; Klagl. 2, 10. und auf sieben Tage und sieben Nächte war die Trauer bestimmt. S. 1 Mos. 50, 10.; 1 Sam. 31, 13. u. s. w.

s) Wenn gleich in עָנָה der Begriff der Erwiederung im Reden, des Antwortens vorherrschend ist, so bedeutet es doch auch überhaupt: zu reden beginnen, wie a. u. St. u. Hohesl. 2, 10; Zach. 1, 10.; 3, 4.; 4, 11. 12.; Jes. 14, 10.; Am. 7, 14. Gerade diese letztere Stelle zeigt, wie man mit dem Beweise der Jugend unsres Buches aus diesem Worte in der hier vorkommenden Bedeutung etwas vorsichtig umgehen

3. Vertilgt sey jener Tag, an dem ich ward geboren,
und jene Nacht, die sprach: „ein Knabe ist empfangen!" *t*)

---

müsse, da es schon bei einem der ältesten Propheten ebenso gefunden wird. Daher wird es sicherer seyn, festzusetzen: עָנָה heißt nicht blos: einem auf seine Rede Antwort geben, sondern wird auch in dichterisch feierlicher Sprache gebraucht, um das וַיֹּאמֶר, wenn es vor dasselbe gesetzt wird, mehr hervorzuheben; es entspricht dann unsrem: anheben. Es erscheint in dieser Bedeutung mehr in seinem Grundbegriff: einem etwas zu erkennen geben = عَنَي voluit intendit aliquid dictis suis, significavit. In unsrem Deutschen: einem etwas bedeuten, können wir gut den Uebergang zu der gewöhnlichen Bedeutung des verb. antworten veranschaulichen, denn wenn man einem antworten will, muß man sich rechte Mühe geben, ihm etwas verständlich zu machen.

t) Genau: der Tag, an dem ich geboren werden sollte. Denn so ist das einfache Futur. hier für die Zukunft in der Vergangenheit gebraucht. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 527. Hiob meint aber damit nicht, wie Ewald will, den Augenblick vor der Geburt, sondern der Sinn des Ausdruckes philosophisch erklärt ist: an dem ich nach dem Rathschlusse Gottes geboren werden sollte. Demnach ist aber die Uebersetzung: an dem ich ward geboren, wenigstens dem Begriffe nach, auch nicht unrichtig. Denn der von Gott einmal vorausbestimmte Tag mußte auch nothwendig in die Zeit eintreten. — Sehr viele Ausleger suppliren vor אָמַר: בַּאֲשֶׁר, in der man sprach. Allein poetischer lassen wir die Nacht selbst sprechen. הֹרָה im eigentlichen Sinne von empfangen werden, nicht, wie Viele wollen, gleich dem הוּלָּד. Der Wechsel ist dichterischer und stimmt mehr zum wörtlichen Ausdruck. Dann ist freilich auf alle Fälle die Nacht Subject zu אָמַר: denn sie nur allein kann, poetisch gefaßt, in das Geheimniß der Empfängniß hineinschauen, nicht der Mensch. Ebenso ist sie auch als redend eingeführt Ps. 19, 3. und als handelnd in bestimmter Personification auch unten V. 10., sowie Cap. 30, 17. Heißt es doch selbst in einem bekannten Arabischen Spruche: الليل حبلى فما تدري بما تلد

4. Dieser Tag — er werde Finsterniß,
es such' ihn nicht Gott aus der Höh', *u*)
und es erglänze über ihm kein Licht!
5. Es löse Dunkelheit und Todesnacht ihn ein, *v*)
Gewölk wohn' über ihm, *w*)
es schrecke ihn wie Zaubersprüche, die den Tag verfinstern! *x*)

---

d. i. die Nacht ist schwanger, und du weißt nicht, was sie gebiert. Man vergleiche mit dieser Verwünschung des Geburtstages eine ähnliche bei Jeremias Cap. 20, 14—18., die aber poetisch der unsrigen weit nachsteht.

u) Der Dichter denkt sich den Tag in seiner Verfinsterung in die Tiefe versenkt, wo er nun auf ewig begraben liegen soll. Gott, wünscht er, möge sich nie aus seiner glanzvollen Höhe herabneigen, um ihn aus seiner schwarzen Verborgenheit hervorzusuchen. Demnach nehmen wir דָּרַשׁ in seiner eigentlichen Bedeutung, und übersetzen nicht, was prosaisch klingt: „Gott bekümmere sich nicht um diesen Tag". Schon das אֱלוֹהַּ beigesetzte מִמַּעַל spricht für unsere Auffassung, welches ohne Rücksicht auf den in dunkler Tiefe gedachten Tag ein ziemlich müßiger Zusatz wäre.

v) Wenn Finsterniß und Dunkelheit den Tag einlösen, so hat natürlich das Licht kein Recht mehr an denselben und er kann sich nie mehr erhellen. Die alte Nacht des chaotischen Dunkels hat ihn wieder verschlungen. גָּאַל 1) vindicavit, 2) polluit. Die älteren Ausleger ziehen im Ganzen hier die erstere, die neueren die letztere Bedeutung vor. Und diese scheint wenigstens den Sinn poetischer zu machen. — Finsterniß und Dunkelheit, nach einem gewöhnlichen Hebraismus, für: die dichteste Finsterniß.

w) Schwarzes Gewölk möge als ewige Decke über dem in die Tiefen der Finsterniß versenkten Tage liegen. In שָׁכַן wohnen liegt die beständige Verhüllung. Wolke ist häufig Bild der Verfinsterung, z. B. Joel 2, 2. יוֹם עָנָן.

x) Die Verfinsterung des Tages möge dadurch noch schrecklicher werden, daß sie plötzlich eintritt! — Denn der Begriff

des plötzlichen schreckhaften Ueberfalls liegt sicher im verb. בִּעֵת. S. 1 Sam. 16, 14. Subj. zu dem verb. ist חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת, und wir müßten wörtlich übersetzen: plötzlich mögen sie ihn überfallen, wie des Tags Verzauberungen. Andere Ausleger nehmen als Subj. das folgende כִּמְרִירֵי יוֹם, indem sie כִּמְרִירִים durch nigror i. e. tenebrae densissimae übersetzen, כ als Rad. betrachten und das Stmw. כָּמַר schwarz, traurig seyn, mit Vergleichung v. Klagl. 5, 10. zum Grunde legen. „Erschrecken mögen ihn die Schwärzen des Tages", z. B. Eichhorn: „er entsetze sich vor seiner Schwärze". Allein 1) die Form כִּמְרִיר müßte nach der Analogie der Nomin., welche den dritten Stammbuchstaben verdoppeln, כְּמַרְיר heißen, wie חַכְלִילִי 1 Mos. 49, 12. von חָכַל roth seyn; 2) was die Hauptsache ist, scheint die Wiederholung matt, daß Finsterniß den Tag erschrecken möge. — Wieder andere Ausleger, nach dem Vorgange der syr. und arab. Version, nehmen כ als praef. und מְרִירִים vom Stmw. מָרַר amarus fuit für: amaritudines i. e. mala, infortunia, insofern im Arab. die Rad. nicht blos *amarus*, sondern auch *infelix fuit* bedeutet. כ soll dann das sogenannte Kaf veritatis seyn, welches in diesen Fällen die LXX häufig auslassen (vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 846.). Der Sinn wäre dann: „überfallen mögen ihn des Tages Unglücksfälle". Gesetzt aber ein solches כ wäre zulässig, was aber noch sehr problematisch ist (vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 614.), so sieht man wenigstens die Bedeutung desselben an unsrer Stelle durchaus nicht ein. Wir nehmen מְרִירִים für incantamenta Zaubereien. Wenigstens bedeutet مَرِيرٌ im Arab. incantamentum, nach *Golius* im lex. Arab. p. 2209., von مَرَّ amarus fuit, 2) amara locutus fuit, von Zauberern. Zaubereien des Tages sind aber Zaubereien, die den Tag verdunkeln, indem (nach dem Aberglauben des ungebildeten Volkes unter den Morgenländern) Zauberer durch gewisse Sprüche den hellsten Tag in die dunkelste Nacht zu verwandeln wissen. S. unten V. 8. אֹרְרֵי־יוֹם Tagsverflucher. Dann ist eine schöne poetische Steigerung in dem Verse.

6. Diese Nacht — es nehm' sie Finsterniß hinweg, *y*)
sie freue nicht sich in dem Kreis der Jahrestage,
in die Zahl der Monde trete sie nicht ein! *z*)
7. Ja! diese Nacht — sie werde unfruchtbar, *a*)
es tret' nicht Jubel in sie ein!
8. Es verwünschen sie die Tagsverfluchert,
die geschickt sind, den Leviathan zu beschwören! *b*)

---

y) Die Finsterniß möge diese Nacht sich ganz als Beute aneignen, d. i. sie in ihr dunkles Reich des Nichts auflösen, daß sie als gar nicht mehr bestehend angesehen werde. Wir bleiben in der Uebersetzung strenge bei den Worten, wodurch gerade der Sinn poetischer wird, als wenn man frei übersetzt: „sie gehe unter, sie werde vertilgt!"

z) Diese Nacht finde als bestimmter Zeitabschnitt keine Stelle in dem Kreise der Tage und Nächte, welche Monde und Jahre bilden. Man halte nur die einmal gewählte Personification fest und die Ausdrücke können nicht auffallen. Sehr poetisch ist der Ausdruck: אַל־יִחַדְּ בִּימֵי שָׁנָה „sie freue sich nicht der Tage des Jahres", indem der Uebergang der Nacht in den Tag als eine Erhebung zur Freude des Lichtes betrachtet wird. Daher möchte schon in ästhetischer Hinsicht die andere Erklärung: „nicht reihe sie sich an die Tage des Jahres", nach welcher יִחַדְּ nicht auf חָדָה sich freuen (vgl. 2 Mos. 18, 9.), sondern auf יָחַד sich vereinigen, zurückgeführt wird, der unsrigen nachzusetzen seyn.

a) Unfruchtbar können auch wir in der Poesie die Nacht nennen, welche Fruchtbarkeit verhindert. Dieser Wunsch fließt dem Hiob so recht aus der Seele, weil die Nacht durch ihre Fruchtbarkeit ihm, dem Unglückseligen, das Daseyn gab. Andere, wie schon Hieronymus: »sit nox illa solitaria!« — Aber unsere Erklärung scheint der Stimmung Hiob's näher zu liegen. Vgl. über גַּלְמוּד = جُلْمُودٌ, welches im Arab. einen sehr harten Stein bedeutet, Schultens z. d. St. Das הַלַּיְלָה vorausgehende הִנֵּה hebt hier jene Nacht der Erzeugung Hiob's mit besonderer Auszeichnung noch einmal hervor.

b) Verfluchen mögen sie die, welche darin die stärksten

9. Finster bleiben ihrer Dämmrung Sterne,
umsonst harr' sie auf Licht!
sie schaue nie der Morgenröthe Wimpern! *c)*

10. Denn sie verschloß nicht meinen Mutterleib,
und verbarg das Elend nicht vor meinen Augen. *d)*

Meister sind. Von den Tagsverfluchern war oben not. *x)* die Rede. Nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle müssen wir an Zauberer denken, welche durch ihre Sprüche nach der Meinung des Volkes den hellen Tag in dunkele Nacht zu verwandeln wissen. Manche Ausleger haben unter den Tagsverfluchern die Aethiopier verstehen wollen, von denen man erzählt, daß sie die Sonne bei ihrem Aufgange verfluchten, weil sie von ihr gebrannt würden, oder die Atlantischen Völker, von welchen *Plinius* Hist. nat. lib. V. c. 8. berichtet: »Solem orientem occidentemque dira imprecatione contuentur, ut exitialem ipsis agrisque«. — Unter Leviathan, sonst Name des Crocodils (c. 40, 20.), verstehen wir hier wohl am schicklichsten eine sehr große Schlange. Vgl. Jes. 27, 1. Die Künste der Schlangenbeschwörer des Orients sind bekannt genug. Vor עֹרֵר ist לְ zu suppliren, wie dieses beim inf. in der dichterischen Schreibart gerne ausgelassen wird. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 621.

c) Diese Nacht bleibe ewig finster, kein Morgenstern gehe über ihr auf, keine Morgenröthe erheitere sie! Die poetische Anschauung der Sonne als Auge mag sich wohl in dem Bilderkreise einer jeden Sprache, sey sie morgen- oder abendländisch, nachweisen lassen; den Arabern z. B. erscheint die Vergleichung so natürlich, daß ihre Dichter geradezu Auge für Sonne setzen. Diese nun reden wohl auch von den Wimpern der Sonne, wie sich ihre Strahlen schicklich nennen lassen. Kühner werden hier selbst der Morgenröthe Wimpern beigelegt, und wir müssen darunter die noch vor völligem Aufgang der Sonne am gerötheten Horizont hervorbrechenden Strahlen derselben verstehen. S. Cap. 41, 10. Reiche Parallelen zu dem Bilde aus arabischen und griechischen Dichtern giebt Schultens z. d. St.

d) Wörtlich: sie verschloß nicht die Thüren meines Mutterleibes. „Den Mutterleib verschließen“ für: unfruchtbar machen, ist eine bekannte Redensart (z. B. 1 Sam. 1, 5. 6.), die hier nur erweitert erscheint. Man kann über die Bedeutung

11. Warum durft' ich nicht todt aus Mutterschooße kommen?
aus dem Leib heraus nicht gleich verscheiden? *e*)
12. Was nahmen mich doch Kniee auf? *f*)
was Brüste, daß ich sog?
13. Da läg' ich nun und hätte Rast,
schlief' dann, und wär' in Ruh', *g*)

---

von בִּטְנִי und namentlich über die Auffassung des Suffix. gar nicht zweifelhaft seyn. Schon die *LXX* ganz richtig: *ὅτι οὐ συνέκλεισε πύλας γαστρος μητρός μου* und *Vulg.* auflösend: ostia ventris mei, qui portavit me. — Vor יַסְתֵּר ist לֹא aus dem ersten Hemistich zu suppliren, wie häufig bei zwei verneinenden Sätzen (besonders im poetischen Parallelismus), wenn sie auf einander folgen, nur der erste die Negation hat, welche dann im zweiten hinzugedacht werden muß. Vgl. Cap. 28, 17. 30, 20.; Spr. 30, 3.; Ps. 9, 19. u. s. w. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 832; Ewald in der krit. Gramm. S. 657. עָמָל nennt Hiob in seiner gegenwärtigen elegischen Stimmung das ganze Daseyn des Menschen.

e) Sollte er aber nun einmal empfangen werden im Mutterschooße, warum wurde nicht noch in demselben sein zartes Leben erstickt, daß er todt zur Welt kam? oder, mußte er selbst lebendig geboren werden, warum verschied er nicht gleich darauf? Auch hier sind die futur. אָמוּת und אֶגְוָע wie oben V. 3. אִוָּלֶד zu fassen: warum sollte ich nicht, nach Gottes Vorherbestimmung, nach seinem Werdenlassen, aus Mutterleib heraus sterben, d. i. als ein מֵת aus ihm hervorgehen?

f) Wenn er auch nicht unmittelbar nach der Geburt starb, wozu nahm sich väterliche und mütterliche Pflege seiner an? Hätte man ihn doch zu Grunde gehen lassen in hülfloser Kindheit! — Der Ausdruck bezieht sich auf die sogenannte Susception des Kindes durch den Vater, welcher das neugeborene auf das Knie oder den Schoos legte, um dadurch anzudeuten, daß er es als das seinige anerkenne und zu seiner Erziehung sich verpflichte. Vgl. 1 Mos. 30, 3. S. auch Jes. 66, 12.

g) Ueber die eigenthümliche Verbindung des praeter. und fut. an dieser Stelle vgl. Ewald in d. krit. Gramm. S. 555.

14. mit Königen und Volksberathern,
die Trümmern sich erbauen, *h*)
15. oder, mit den Fürsten, reich an Gold,
die mit Silber ihre Häuser füllen, *i*)
16. oder, gleich der verborg'nen *k*) Fehlgeburt wär' ich gar nicht,
wie Kinder, die das Licht nicht sehen! —
17. Dort hören auf die Sünder *l*) zu erbeben,
dort ruhen die Ermüdeten an Kraft;

---

h) Hiob schaut in dem Trübsinn seiner, von dem eitlen Abmühen der menschlichen Kräfte um Glanz und Herrlichkeit verwundeten Seele die prächtigen Paläste, welche Könige erbauen, schon in Trümmern versunken; daher der dem ersten Anscheine nach etwas kühne Ausdruck. Daß er gerade die Todesruhe der mit Aufhäufung vergänglicher Schätze vielgeplagten und abgematteten Großen der Erde als die wohlthuendste erwähnt, zeugt schön und psychologisch richtig von der Ironie, welche aus der schwarzen Wolke der Melancholie hervorzublitzen pflegt. Nach dieser Bemerkung fallen andere Erklärungen des חֳרָבוֹת von selbst weg. Vgl. *J. D. Michaelis* in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 905. Er nimmt חֳרָבוֹת für חֳרָמוֹת a. r. حَرُمَ sacer locus est s. v. a. templa, adyta, dann aber für prächtige Grabmäler, Mausoleen. So mehrere Ausleger.

i) Die Annahme, daß unter den בָּתִּים Todtenhäuser zu verstehen wären, ist wenigstens hier unnöthig.

k) Was ist verborgener als eine Fehlgeburt? Was hat zugleich mehr Ruhe? Daher setzt sie der Prediger Salomo dem unruhigen Geizigen satyrisch-wahr als glücklich bei aller dunklen Verborgenheit, in der sie ewig begraben bleibt, gegenüber. S. Cap. 6, 4 u. 5.:

> In einem Nu kömmt sie hervor und schwindet schnell in Dunkelheit,
> und Dunkelheit deckt ihren Namen.
> Sie sieht die Sonne nicht und kennt sie nicht,
> doch hat sie Ruh. —

l) רְשָׁעִים müssen wir hier nach seiner Grundbedeutung

18. zusammen rasten die Gefesselten,
sie hören nicht des Drängers Ruf.
19. Der Kleine und der Große sind dort gleich,
und der Knecht ist frei von seinem Herrn.
20. Warum giebt dem Betrübten er das Licht,
und Leben den Bekümmerten? *m*)
21. die auf den Tod vergebens harren,
ihn lieber als verborg'ne Schätze grüben,
22. die sich freuen bis zum lauten Jubel,
jauchzen, wenn auf ein Grab sie treffen? *n*)

---

beachten. רֶשַׁע ist eigentlich: aufgeregt seyn, und steht שָׁקַט (ruhig seyn) gegenüber, Cap. 34, 29. Auch die Vergleichung des Arabischen und Aramäischen bestätigt diese Bedeutung. رَشِغَ ist: von großer Begierde seyn; ܪܫܥ: im Gemüth beunruhigt seyn. *Aben Esra* giebt unser Wort schon durch מִתְנוֹעֲעִים i. e. qui perpetuis motibus cupiditatis, irae aliusve affectus inquietabantur. S. auch *Dav. Kimchi* zu Ps. 1, 1. Allerdings sind dann die Bösen vorzugsweise so genannt: sie sind unruhig immerfort und werdeu von aufreibenden Leidenschaften stets umhergetrieben. Das folgende רֹגֶז drückt ihren Zustand aus, in welchem die Furcht vor der Strafe mit eingeschlossen ist. S. Jes. 14, 3. Andere, wie z. B. Rosenmüller, nehmen רֹגֶז active in der Bedeutung von Beunruhigung: „daselbst unterlassen die Bösen die Beunruhigung anderer". Aber nach dem ganzen Zusammenhange scheint die Ruhe der רְשָׁעִים selbst mehr hervorgehoben werden zu müssen.

m) Nämlich: Gott. Die Auslassung seines Namens ist häufig, wo er nothwendig als wirksam gedacht werden muß. Vgl. Cap. 24, 23.; Spr. 10, 24.; Kohel. 9, 9. u. a. St. אוֹר steht auch hier, wie oben V. 16. für חַיִּים, was schon der Parallelismus beweist. Das freudige Licht paßt nicht für den Traurigen. Warum fristet Gott denen das Daseyn, welche sich in tiefster Betrübniß den Tod wünschen?

n) Hiermit sind die bis zum Tod Betrübten beschrieben,

23. Warum dem Manne, dessen Weg sich birgt,
den Gott ringsum umzäunte? *o*)
24. Vor meinem Essen geht mein Seufzen her, *p*)
und es strömt wie Wasser mein Gebrüll.
25. Wovor ich schaudere, das trifft mich auch,
und was ich fürchte, das kömmt über mich!
26. Nicht hab' ich Ruh', nicht hab' ich Rast, nicht bin ich still' —
Und es kömmt neuer Sturm!

---

welchen Gräber die liebsten Oerter sind, weil sie mit ihren Empfindungen am besten im Einklange stehen. Ueber die Redensart שִׂמְחָה אֱלֵי־גִיל vgl. auch Hos. 9, 1. Die Lesart גַּל Hügel d. i. Todtenhügel, welche *Houbigant*, Döderlein, Hufnagel und Justi annehmen, ist aus einer zu ängstlichen Rücksicht auf den Parallelismus entstanden, und schon deshalb verwerflich, weil der Ausdruck in der hier festgesetzten Bedeutung sonst nirgends vorkömmt.

o) Das Bild ist hergenommen vom einem Wanderer, der seinen Weg verloren und auf einen engen Raum ganz eingeengt sich sieht, wodurch er in die größte Angst geräth. Solcher ängstigenden Bilder bedient sich wohl die Phantasie im Traume. S. auch Cap. 19, 8. u. Klagl. 3, 7, 9. Hos. 2, 8. — Unter dem Manne hat sich übrigens Hiob selbst schon im Sinne, wie der folgende Vers und das ihn beginnende כִּי zigt.

p) D. i. ehe ich noch zu essen anfange, tritt mein Seufzen ein und verhindert mich also an dem Genießen der erforderlichen Nahrung. So ist Schmerz nur Hiob's Speise. Am kürzesten und besten unter den alt. Uebers. *Vulg.*: antequam comedam, suspiro. Wollte man mit Schmid und Schultens לִפְנֵי durch ad instar geben (s. unten Cap. 4, 19.): „als meine Speise kömmt mein Seufzen", so scheint תָּבֹא nicht recht in den Satz zu passen; man würde eher dann gar kein verb. erwarten. Wenn man aber mit Rosenmüller die Worte so verstehen wollte, daß gerade deshalb Hiob vor dem Essen seufzen müsse, weil ihm, dem vom Hunger Geplagten, nun einfalle, daß wegen seiner Krankheit ihm weder Hand noch Mund gestatte, Speise zu sich zu nehmen, so scheint diese

Viertes Capitel.

Eliphas.

1. Eliphas der Themanite begann und sprach: *q*)
2. Darf man ein Wort zu dir versuchen? ist dir's zuwider?
doch im Reden sich bezwingen — wer vermag's? *r*)

Erklärung etwas gesucht und aus einer zu ängstlichen Rücksicht auf Hiob's besondere körperliche Leiden geflossen zu seyn. — Im zweiten Hemistich sind zwei starke Bilder gemischt, um die lauten Wehklagen des Leidenden zu malen. שְׁאָגָה wird eigentlich vom Brüllen des Löwen gebraucht, aber dann steht es für das Stöhnen des Unglücklichen. S. auch Ps. 22, 2.; 32, 3., und ebenso das verb. שָׁאַג Ps. 38, 9. מַיִם drückt hier insofern das Rauschende aus, als dabei an das dahinströmende Wasser gedacht werden muß, wie sich aus dem וַיִּתְּכוּ שַׁאֲגֹתָי ergiebt: denn נָתַךְ ist sich ergießen, (s. 2 Mos. 9, 33.), z. B. von der Zorngluth 2 Chron. 12, 7.; 34, 25.; Jerem. 42, 18.; 44, 6. Ueber die Verbindung des verb. יִתְּכוּ im masculin. mit dem fem. שַׁאֲגֹתָי vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 643.

q) Unter den drei, zu Hiob's Tröstung herbeigekommenen Freunden nimmt nun zuerst Eliphas aus Theman gegen den Leidenden das Wort. Er äußert sein Befremden, daß er einen Mann so trostlos finde, der sonst viele Schwache und Betrübte durch seinen Zuspruch aufgerichtet und erquickt habe.

r) Am einfachsten nehmen wir נִסָּה als praet. Niph. und wiederholen das ה interrogat. beim folgenden תִּלְאֶה. Eliphas ist ängstlich, ob der Leidende seine Gegenrede nicht übel aufnehmen werde; daher die bescheidene Frage zum Eingang, die aber das zweite Hemistich eigentlich aufhebt, wo es heißt: da rede ein anderer nicht, wenn man solche Dinge hören muß, wie ich sie von dir vernommen. Der Sinn wird offenbar geschwächt, wenn man mit Rosenmüller nach den meisten alt. Uebers. הֲנִסָּה für הֲנִשָּׂא nimmt und übersetzt: nimmst

3. Sieh'! zurechtgewiesen hast du Viele,
und schlaffe Hände s) stark gemacht;
4. den Sinkenden hat dein Wort aufgerichtet,
und gekrümmte Kniee hast du neu befestigt.
5. Nun kömmt's an dich — und du verzagst?!
nun trifft es dich — und du kömmst außer Fassung?! t)

---

du's übel, wenn wir ein Wort zu dir erheben? — In עָצַר liegt der Begriff der hemmenden Einwirkung auf etwas, weshalb es auch mit בְּ construirt ist. Es heißt daher geradezu: herrschen über jemand 1 Sam. 9, 7. S. Cap. 12, 15.; 29, 9.

s) Schlaffe Hände — Hier bildliche Bezeichnung der Muthlosigkeit (vgl. Jes. 34, 3.; 2 Sam. 4, 1.), wie gefaltete Hände für Faulheit (vgl. Spr. 6, 10. u. a. St.) stehen. Ebenso ist כּוֹשֵׁל im folgendem Verse der, welcher im Unglück den Muth sinken läßt, sowie בִּרְכַּיִם כֹּרְעוֹת den Mangel an aufrechthaltender Kraft ausdrücken.

t) Die Femininalform des verb. תָּבוֹא und תִּגַּע ist sicher als neutrum aufzufassen. So sagt man עָשְׁקָה לִּי, צָרָה לִּי es ist mir enge, vgl. Richt. 10, 9.; Jes. 38, 14. u. s. w.; Gesenius im Lehrgeb. S. 797. u. in d. kl. Gramm. S. 229.; Ewald in d. krit. Gramm. S. 645. u. in d. kl. Gramm. S. 281. Es ist daher unnöthig רָעָה zu suppliren, oder wohl gar בְּעִתָּה statt עַתָּה zu lesen, welches eine höchst unglückliche Conjectur von Reiske ist. S. Schultens zu d. St. Wenn oben V. 2. לָאָה von dem Mangel an Kraft, die Rede eines aufzunehmen, gebraucht wurde, so steht es hier von der Ermattung im Ertragen der von Gott gesandten Leiden. Vergleichen wir das verwandte לָוָה und das Arab. كَوَى, so scheint die sinnliche Grundbedeutung des verb. in dem „sich Drehen und Wenden" zu liegen, im Gegensatze des festen Beharrens und Aushaltens. נִבְהַל Niph. von dem ungebräuchlichen verb. בָּהַל ist stärker als לָאָה und bedeutet: sich außer

6. Ist deine Gottesfurcht nicht deine Hoffnung?
und deine Redlichkeit nicht deine Zuversicht? *u*)

Fassung bringen lassen (vgl. σαίνεσθαι 1 Theß. 3, 3.). Der Grundbegriff läuft auf heftige Erschütterung hinaus. Vgl. Ps. 6, 3. und das versetzte בָּלָה. Im Arab. ist نَهَلَ jemanden seinem Gutdünken überlassen; im Niph. unsres hebr. verb. würde durch diese Vergleichung mit dem Arab. Sprachgebrauch der Begriff „des sich gehen Lassens“ gewonnen werden. Wenigstens die andere Bedeutung, die das verb. im Arab. hat „einem fluchen“, paßt nicht hierher, wiewohl sie auf die im Hebr. und Chald. erkennbare Grundbedeutung des Erschütterns zurückgeführt werden muß.

u) כִּסְלָה ist hier nicht Thorheit, wie die alt. Uebers. es geben, sondern Hoffnung, wie Cap. 8, 14. כֶּסֶל, Spr. 3, 26. u. s. w., welches in seiner ersten Bedeutung Lende und dann bildlich Stütze, Vertrauen heißt. Weil aber das Vertrauen der meisten Menschen sich auf eitele und trügerische Güter der Erde gründet, so ist כִּסְלָה auch Thorheit. Vgl. Ps. 85, 9. — Die Worte des letzten Hemistichs, wie sie gegenwärtig verbunden erscheinen, hängen nicht bequem zusammen. Ueberhaupt ist hier eine große Abweichung in den alten Versionen zu bemerken, und der Vers, wenigstens das letzte Glied, wird kritisch verdächtig. Am einfachsten scheint geholfen werden zu können, wenn wir eine Versetzung der Worte vornehmen, nach welcher תִּקְוָתְךָ an das Ende des Verses gestellt wird, wo es dem כִּסְלָתְךָ gut entspricht, und wodurch in den ganzen Vers schöne Rundung kömmt. So im Ganzen schon *Boullier* in s. observat. miscellan. in libr. Job. p. 94. Dieß scheint wenigstens kritisch annehmbarer, als das anstößige וְ vor תֹּם mit Drusius, Houbigant, Reiske u. Döderlein geradezu auszustreichen, wie es auch eine alte Ausgabe bei *de Rossi* ausläßt. Wollten wir die Ordnung der Worte, wie wir sie jetzt vor uns haben, beibehalten, würden wir das וְ als den Nachsatz beginnend betrachten und übersetzen müssen: und was deine Zuversicht betrifft, so ist sie ja deine Unbescholtenheit, d. i. sie gründet sich darauf. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

7. Besinn' dich doch: wer ging unschuldig je zu Grunde?
wo wurden noch Rechtschaffene vertilgt? *v*)
8. Wenn ich Menschen sah, die Unrecht pflügten
und Verderben säten, mußten sie's auch erndten: *w*)
9. vom Athem Gottes gingen sie zu Grunde,
und von seinem Zornhauch wurden sie verzehrt. *x*)
10. Des Löwen Tosen und des Brüllenden Gestöhn verstummt,
und seiner Jungen Zähne werden eingeschlagen. *y*)

---

v) Wenn nun Hiob schuldlos ist, wird er gewiß in seinen Leiden nicht zu Grunde gehen; kraft dieser Zuversicht muß er also die Gewalt des stärksten Schmerzes zu überwinden wissen. — הוא hebt das Fragewort מי mehr hervor, auf ähnliche Art wie unser: wer ist denn der? — נִכְחַד eigentlich: von Gott verleugnet werden, d. i. verderben. S. Cap. 15, 28.; 22, 20.

w) Vgl. dasselbe vom Landbau hergenommene Bild Spr. 22, 8. u. Hos. 8, 7.; Gal. 6, 7. 8. und dazu Winer im Commentar. Parallelen aus griechischen Dichtern hat Schultens zu d. St. gesammelt. — חֹרְשֵׁי אָוֶן ist ein uneigentlicher und unvollständiger Ausdruck für den genaueren: die den Acker des Unrechts pflügen. Auf keinen Fall darf hier חָרַשׁ, wie Jes. 45, 16., in der Bedeutung: schmieden, genommen werden, wie schon die *Vulg.* übersetzt: qui operantur iniquitatem. Dagegen streitet die Fortsetzung der bildlichen Redeweise.

x) Sinnlich-starke Auffassung des verzehrenden Zornes Gottes unter dem Bilde des feurigen Hauches, der aus seiner Nase fährt. Ein von der Gluth des Orientalen erzeugtes Bild! — S. Jes. 5, 25. Wahrscheinlich sollen wir bei diesen starken Bildern des Verderbens an jenen verheerenden Gluthwind denken, den wir schon oben Cap. 1, 16. fanden. S. auch Jes. 27, 8.

y) Der Uebersetzer ist hier in Verlegenheit, in seiner Sprache dem Reichthume des Originals in Benennungen für verschiedene Arten von Löwen einigermaßen nahe zu kommen. אַרְיֵה ist das allgemeine Wort für Löwe; eigentlich der Raufer, Rupfer. v. אָרָה raufen, rupfen, von seiner Art die Beute zu

11. Der starke Leu geht unter ohne Beute,
und es wird der Löwin Brut zerstreut. *z*)
12. Zu mir stahl sich ein Wort,
und ein Geflüster vernahm mein Ohr davon. *a*)

---

zerreißen, so benannt. שַׁחַל a. r. سَحَلَ reciprocavit sonum in pectore ist eine von dem besonderen Gebrülle des Löwen hergenommene Benennung; כְּפִיר ist ein junger, aber doch schon zum Raube wohlerwachsener Löwe, verschieden von גּוּר, dem noch kleinen und schwachen; לַיִשׁ heißt der Löwe in seinem kräftigsten Alter, a. r. لَاثَ strenue se gerere, stark seyn; לָבִיא endlich ist Löwin, wie das arabische لَبُؤَةٌ. — Noch bemerke man das auffallende Zeugma in Verbindung des einen verb. נִתָּעוּ mit den zwei Subjecten שַׁאֲגַת אַרְיֵה, und שִׁנֵּי כְפִירִים, wovon nur das letztere genau zum verb. paßt. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 853. — נָתַע (aramäisch-artige Form für נָתַץ) ist der eigentliche Ausdruck vom Einschlagen der Zähne. Das Gebiß der jungen Löwen wird immer als besonders stark gerühmt. S. Ps. 58, 7.

z) Der Ruchlose wird in seiner wilden trotzigen Kraft mit einem Löwen verglichen, welcher ungeachtet seiner Stärke und seiner Raubgewalt, in seinem rüstigsten Alter eines elenden Hungertodes stirbt, und dessen Jungen dann, der Mutter entrissen, zerstreut werden, damit das ganze Geschlecht zu Grunde gehe.

a) Diese Gerechtigkeit übt Gott nach seiner Heiligkeit, die freilich nicht aus der Erfahrung erkannt wird, über die aber Eliphas unmittelbar aus der unsichtbaren Geisterwelt einen Aufschluß erhalten. יְגֻנָּב ist sehr fein gewählt, um die seltene und außerordentliche Mittheilung eines solchen Geisterspruches, auf welche der Mensch eigentlich kein Recht hat, auszudrücken. Keiner der alten Uebers. trifft dafür das richtige Wort. Am besten noch der Chald. לְוָתִי פִּתְגָם אִתְאֲמַר בִּנְמִיר zu mir ward gesprochen ein Wort im Verborgenen.

13. Beim Denken vor den Nachtgesichten, *b*)
wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt,

Schultens erinnert passend an das Lucianische κλεπτομένη λαλία καὶ ψιθυρισμός. דָּבָר steht im vorzüglichsten Sinne, wie bei den Propheten, für: göttlicher Ausspruch. — שֶׁמֶץ nur noch Cap. 26, 14. drückt vollkommen den Naturlaut des Flüsterns aus, wenn man es ohne Vokale auszusprechen sucht. *Symm.* ψιθυρισμός. *Vulg.* susurrus. Den Sinn geben im Allgemeinen auch Syr. und Arab. richtig in ihrem ܩܠܝܠ und أَصْغَر ein weniges. Im Thalmud hat das Wort diese Bedeutung, welche freilich erst aus unserer Stelle könnte geflossen seyn. Der Chald. קְצָת aliquid. *Castellus* im Lex. Heptagl. und nach ihm Rosenmüller u. a. denken an das Arab. شَمَصَ stoßen, besonders Worte, daher schnell reden, so daß שֶׁמֶץ ein schnell verhallendes Wort sey. Auf jeden Fall liegt in dem Ausdrucke, daß der Geist geheimnißvoll und wie verwehend geredet habe. Wenig passend ist das allgemeine שֵׁמַע Gerücht, wofür nach Anderen שֶׁמֶץ gesetzt seyn soll. — מֶנְהוּ f. v. a. מִמֶּנּוּ wie Ps. 68, 24. Das Suffix. bezieht sich auf דָּבָר.

b) Eliphas meint die der Meditation und dem ernsten Nachdenken besonders günstige Zeit vor dem Einschlafen und Träumen. Der Ausdruck שְׂעִפִּים ist sehr gut gewählt, indem er eigentlich die mannigfaltige Zertheilung der Gedanken nach allen Seiten hin bezeichnet a. r. שָׂעַף f. v. a. סָעַף = شَعَبَ zertheilen. Vgl. Ps. 4, 5., wo auch das Lager als schicklicher Platz der Ueberlegung genannt ist. Daß also die Erscheinung des Geistes und seine Offenbarung keine Täuschung eines leeren Traumes gewesen, bemerkt er noch ausdrücklich durch das zugesetzte מֵחֶזְיֹנוֹת לַיְלָה „ehe noch die Nachtgesichte eintreten“. Denn, wenn auch מִן hier und a. a. St.

14. da ergriff mich Schrecken und Erzittern,
all mein Gebein erbebte *c*) —
15. und es wandelte ein Geist vor mir vorüber,
es starrte meines Leibes Haar empor! *d*)

---

nicht geradezu die Bedeutung des lat. *ante* hat, wie Winer (s. v. S. 566.) gegen Nolde und mich bemerkt, so kann ihm doch diejenige nicht abgesprochen werden, nach welcher es die Entfernung von etwas ausdrückt. Demnach können שְׂעִפִּים מֵחֶזְיֹנוֹת לָיְלָה recht gut Gedanken vor dem Einschlafen bedeuten, die aber noch fern von den Nachtgesichten sind, d. h. nicht durch Einwirkung der Nachtgesichte hervorgebracht und bestimmt. Wenigstens scheint gerade hier diese Erklärung passender, weil es Eliphas darauf ankömmt, eine untrügliche Wahrheit mitzutheilen, als die von Winer a. a. O. gegebene, die gerade den umgekehrten Sinn ausdrückt: „meditationes, quae a visionibus nocturnis proficiscuntur, ex iis oriuntur", wobei überhaupt nicht recht klar ist, was Meditationen seyn sollen, die aus Träumen kommen. Aber Recht müssen wir dem Verf. gegen Gesenius und Hartmann geben, daß nicht מִן als bloße Bezeichnung des Genitivs, wie schon der Chald. in der Uebersetzung: בְּמַחְשְׁבָתָא דְמִן חֶזְוָתָא בְּלֵילְיָא in congitationibus visionis nocturnae, ausdrückt, genommen werden dürfe.

c) So kündigt sich die ungewohnte Nähe des Geistes dem Menschen an. קָרָא für קָרָה begegnen, wie 1 Mos. 42, 38.; 44, 29.; 49, 1.; Jerem. 32, 23. „Die Menge meiner Gebeine" d. i. soviel ich nur Gebeine habe, alle meine Gebeine. הִפְחִיד intrans. erbeben, in welcher Bedeutung Hiph. vorzüglich gerne bei Dichtern und im späteren Hebraismus vorkömmt.

d) Unser deutsches Geist stimmt hier ganz in ursprünglicher Bedeutung und im Wesen des Begriffs mit dem hebräischen רוּחַ überein. Das Wehen ist die Grundbedeutung, und nur durch ein solches giebt sich die unsichtbare Erscheinung kund. Aber bei רוּחַ blos an den Wind zu denken, welcher der Erscheinung erst vorhergehen soll, scheint wegen des fol-

16. Er stand — sein Aussehn aber konnt' ich nicht erkennen,
ein Bild vor meinen Augen! — lindes Säuseln! — und
eine Stimme hörte ich: *e*)
17. „Ist denn der Mensch vor Gott gerecht?
„und vor seinem Schöpfer rein der Mann? *f*)

---

genden יַעֲמֹד V. 16. nicht passend. Wohl gewählt ist das verb. חָלַף, um das Vorüberwehen des Geistes auszudrücken. — תְּסַמֵּר Pi. intensiv. v. סָמַר schaudern, wie Ps. 119, 120. *Vulg.* inhorruerunt pili carnis mei.

e) Vortreffliche Ausmalung der Geistererscheinung! — Als der Geist vor Eliphas vorbeigeweht, scheint er stehen zu bleiben — allein keine feste Gestalt ist zu sehen, nur ein luftiges Gebilde schwebt vor des Schauenden Augen — ein lindes Säuseln — und eine Stimme läßt sich vernehmen. תְּמוּנָה a. r. מוּן = مان pro مين lügen, täuschen, deutet passend auf das Unbestimmte in der Erscheinung. *Vulg.* imago coram oculis meis. Die LXX verstanden den Ausdruck nicht und wiederholten וְלֹא aus dem Vorhergehenden, indem sie übersetzen: καὶ οὐκ ἦν μορφὴ πρὸ ὀφθαλμῶν μου. — דְּמָמָה ist von mir früher mit Anderen durch Stillschweigen übersetzt worden, welche Bedeutung es auch recht gut nach seiner Abstammung von דָּמַם haben kann, und Ps. 107, 29. spricht auch wohl dafür. Indessen ist 1 Kön. 19, 12. von einer קוֹל דְּמָמָה דַקָּה die Rede, wo also offenbar das Wort im Gegensatze des vorausgenannten Sturmes und Donners das leise Wehen (fast eine Stille) bedeutet. Es scheint mir aber diese Bedeutung jetzt auch hier bequemer, insoferne dann die Rede in וָקוֹל אֶשְׁמָע nicht nur fließender fortläuft, sondern auch der ganze Sinn der Erzählung geisterhafter wird. Sowohl die alt. Uebers. als auch die vorzüglichsten der neueren Ausleger, wie Eichhorn, Gesenius, Rosenmüller, de Wette, Winer u. a. stimmen mit dieser Auffassung überein.

f) Sinn: des Menschen Gerechtigkeit und Reinheit ist mit der göttlichen gar nicht in Vergleichung zu stellen. Gott

18. „Sieh'! seinen Dienern traut er nicht,
„und seinen Boten legt er Mangel bei. *g*)
19. „Und die Bewohner von den Leimenhütten, deren Grund
auf Staub gebaut? *h*) —

---

ist heilig! Das מִן vor אֱלוֹהַּ kann immerhin durch vor übersetzt werden, aber wörtlich genommen bedeutet es: von Gott aus betrachtet, von seinem Standpunkte, wie Jer. 51, 5. Anders Ewald in der krit. Gramm. S. 598. mit Bezug auf 4 Mos. 32, 22. Schon Schultens bemerkt ganz richtig gegen die Erklärung, welche noch Eichhorn beibehält, „sollt' wohl der Mensch gerechter seyn denn Gott?" „*absurdum*, ut אֱנוֹשׁ, homo humilis et infirmus, sit justior quam אֱלוֹהַּ; secundo *impossibile*, ut is, qui a deo factus sit, גֶּבֶר, vir, majorem habeat puritatem, quam factor ejus, cui omnia sua, quin vires ipsas et facultates, per quas purus est, debeat; qui proinde semper majorem habeat justitiam ac puritatem. Haec etiam citra *oraculum* constabant credo". — טָהֵר steht ebenso von der moralischen Reinheit = נָקָה Spr. 30, 9.

g) תָּהֳלָה ἁπ. λεγ. am wahrscheinlichsten Irrthum, Mangel, was auch die LXX ausdrücken: σκολιόν τι. Vulgat. pravum quid. S. über Herleitung und verschiedene Erklärungen des Wortes Schultens zu d. St. und J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. hebr. p. 537. Am schicklichsten führt man das vielerklärte Wort auf den Stamm הָלַל insanivit zurück. Dann zuerst תֹּהֹל oder תֹּהַל als nom. und dann im Femin. תָּהֳלָה. S. Gesenius im gramm. krit. Lehrgeb. S. 503. — Thorheit ist aber Mangel in moralischer Hinsicht. שִׂים mit בְּ ist ponere in aliquo aliquid, d. i. imputare alicui aliquid. — Der einfache Sinn des Verses ist übrigens: nicht einmal die Gott unmittelbar umgebenden reinen und ihm dienenden Geister sind im Vergleich mit ihm vollkommen.

h) Sinn: nun vollends die mit allen Schwächen behafteten Menschen: wie können solche rein seyn vor Gott? Die auf Staub gegründeten Leimenhütten sind die zerbrechlichen

„zerrieben würden sie wie von der Motte; *i*)
20. „vom Morgen bis zum Abend würden sie zerschlagen,
„unbeachtet würden sie auf ewig untergehen. *k*)

Körper der Menschen. So heißt auch 2 Cor. 5, 1. der menschliche Körper ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους. — Die Consequenz des Bildes fordert, das relat. אֲשֶׁר auf בָּתֵּי und nicht mit Schultens auf שֹׁכְנֵי zu beziehen. Man bemerke das Nachdrucksvolle des absoluten Satzes, der am besten fragend gefaßt wird. Es ist daher keinesweges nöthig, אַף für אַף כִּי zu nehmen. Vulg. quanto magis hi.

i) יְדַכְּאוּם eigentlich: zermalmen würden sie sie. Man hat vielfältig an diesem Plural. Anstoß genommen und ihn zum Theil schief erklärt. Er steht aber zuerst für das impersonelle man und dann geradezu für das Pass., so daß nach dieser Auflösung das Suffix. Accus. von uns in den Nominat. verwandelt oder ganz, wenigstens in der Uebersetzung, weggelassen werden muß. Doch liegt in der gewählten Activ. Construction bestimmter der Sinn: „sie werden sich zermalmen lassen müssen". Nach dem Zusammenhange müssen wir aber das Verb. im Conjunct. übersetzen. Ebenso in den folgenden Versen; sonst stritte Eliphas gegen sich selbst. Nämlich dies würde der Fall seyn, sagt er, wenn Gott nicht heilig wäre. — לִפְנֵי ist hier ohne Zweifel *ad instar*, *tanquam*, wie 1 Sam. 1, 16. S. *Nolde* concord. Partic. p. 450. So auch im Lat. ad faciem. Vgl. Schultens zu d. St. Daher richtig Vulg. consumentur velut a tinea. Die Vergleichung vollständig ausgeführt würde lauten: Gott würde sie zermalmen, wie eine Motte ein Gewand zerfrißt. Das tert. compar. liegt in der gänzlichen Zerstörung. Vgl. Cap. 13, 28.; 27, 18. עָשׁ ist der Kleiderwurm.

k) „Vom Morgen bis zum Abend" heißt überhaupt: in einem fort, ohne Aufhören; man braucht nicht gerade künstlich an den Morgen und Abend des Lebens zu denken. Es könnte aber auch bedeuten: „in einem Tage" d. i. in der kürzesten Zeit. S. 2 Mos. 18, 14.; Jes. 38, 12. כָּתַת ist ein starker Ausdruck: zerschlagen, zertrümmern (entsprechend dem

21. „Würd' ihre Sehne nicht von ihnen losgerissen? – l)

אבר im zweiten Hemistich); „schlagen", wie man es gewöhnlich hier übersetzt, ist zu schwach gewählt. Das Dag. forte im 1 rad. des יֻכַּתּוּ soll euphonisch seyn, wie Schröder will, in den instit. ad fund. ling. hebr. Reg. 73. Es ist aber wohl ein Chaldaismus, nach dem eine große Menge verba die tempora v. Kal, Niphal, Hiphil u. Hophal, welche lange Vokale unter dem praeformat. haben, statt dessen einen kurzen Vokal mit folgendem Dag. setzen. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 371. מִבְּלִי מֵשִׂים scil. לֵב, wie Jes. 41, 20.: „ohne daß einer (oder: Gott) es bemerkt". Ohne Gottes liebevolle Aufsicht über das menschliche Geschlecht würde es jämmerlich zertrümmert gänzlich wieder untergehen. לָנֶצַח ist nicht zu übersehen.

l) Das Bild ist hergenommen von einem Bogen, von dem man die Sehne losreißt, um ihn unbrauchbar zu machen. Eichhorn: „Ihr inn'rer Lebensfaden würde abgerissen". Diese Uebersetzung klingt zu philosophisch-occidentalisch. Gewöhnlich erklärt man: „wird nicht hinweggenommen ihr Vorzug oder ihr Herrlichstes, was in ihnen ist?" Also בָּם für אֲשֶׁר הָיָה בָּם. Dann entsteht aber ein matter Sinn. Die A. Uebers. haben den ganzen Vers nicht mit hinlänglicher Klarheit aufgefaßt. S. G. F. Hufnagel, animadversiones ad loca quaedam Jobi p. 12 seqq. Das von mir in יֶתֶר gefundene Bild scheint näher und einfacher dazuliegen; auch ist es orientalischer und stimmt besser zum verb. נִסַּע. Doch könnte man wegen dieses verb. vielleicht auch bei יֶתֶר mit Michaelis an den Zeltstrick denken, wie מֵיתָר 2 Mos. 39, 40. vorkömmt. Dann wäre der menschliche Körper mit einem Zelte verglichen, das beim Tode abgebrochen wird. Eine passende Parallele dazu fänden wir Jes. 38, 12. Das nach יִתְרָם etwas auffallende בָּם scheint unsere Erklärung zu bestätigen; es dient zur genaueren, keineswegs schleppenden Beschreibung des Suffix.: „ihre Sehne, die an ihnen wie an einem Bogen aufgezogen ist".

„Hinsterben würden sie — doch nicht nach Weisheit!" — *m*)

Fünftes Capitel.

1. Ruf' nur! — wird er dir Rede stehen?
zu welchem denn von den Geweihten könntest du dich wenden? *n*)

---

m) „Doch nicht nach Weisheit", d. i. sondern vielmehr nach Willkühr. Dieses letzte Wort des Geistes muß zur richtigen Auffassung seiner ganzen Rede vorzüglich beachtet werden. Deren Zweck war also: die höhere übermenschliche und über des Menschen Begreifen hinausgehende Weisheit Gottes zu lehren, welche getragen von Heiligkeit und Gerechtigkeit die Schicksale der Menschen leitet. Und gerade diese חָכְמָה läßt es nicht zu, daß das schwache Menschengeschlecht wieder untergehe. Also, in Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende: aus dem ewigen Fortbestehen des schwachen Menschengeschlechtes könne man einen Schluß ziehen auf Gottes unbegreiflich weise und heilige Natur. Gewöhnlich übersetzt man die Worte des zweiten Hemistichs: „sie sterben und nicht in Weisheit", d. i. nach de Wette, bevor sie weise geworden, nämlich wegen der Kürze des menschlichen Lebens, welches dem der Engel entgegengesetzt werde. Dann nimmt man auch die vorausgehenden Futur. im indicativ. Nach dieser Erklärung ist aber in der Rede des Geistes die Nebensache zur Hauptsache gemacht: denn dem ganzen Zusammenhange gemäß und besonders wie V. 13. andeutet, soll doch die Heiligkeit Gottes im Vergleich mit der Unreinheit des Menschen, aber nicht mit der Gequältheit und Kürze seines Lebens hervorgehoben werden.

n) Die Capitelabtheilung ist hier nicht gut: denn dieser Vers gehört sicher als Schlußstein zu den vorhergehenden Worten. Eliphas zieht aus der mitgetheilten Offenbarung des Geistes nun die Folgerung. Da Gottes Natur über die menschliche an Heiligkeit und Gerechtigkeit unendlich erhaben ist, wie mag Hiob so kühn seyn, sich bei Gott zu beklagen? Weder Er, noch einer aus dem Rathe der Geweiheten, die seinen Thron umgeben, werde ihn auf seine Klage einer

2. Ja! den Thoren tödtet Unmuth,
und den Einfältigen bringt sein Ereifern um! *o*)
3. Ich sah einst einen Sünder wurzeln, *p*)
doch plötzlich mußte ich sein Haus verwünschen.

Antwort würdigen. קָרָא und עָנָה mögen hier als gerichtliche Ausdrücke zu nehmen seyn. Die קְדשִׁים stehen offenbar für מַלְאָכִים, wie oben Cap. 4, 18. S. auch Cap. 15, 15.; Zach. 14, 5.; Dan. 8, 13. Mannigfaltige andere Erklärungen des Verses s. bei Rosenmüller zu d. St.

o) Man könnte sich durch den gleichen Ausdruck אֱוִיל im folgenden Verse, wo er sicher in der Bedeutung des wirklichen Ruchlosen genommen werden muß, versucht sehen, auch hier schon auf diese Weise ihn zu fassen, und mit mehreren Auslegern zu übersetzen: „den Gottlosen tödtet der Unwille (nämlich Gottes), und den Bösen vernichtet sein Zorn". Dann würde dieser allgemeine Satz im Folgenden durch ein Beispiel erläutert. Wenn aber auch כַּעַשׂ und קִנְאָה in dieser Bedeutung sonst vorkommen (Cap. 10, 17.; 5 Mos. 29, 19.; Jes. 42, 13.), so ist doch die Auslassung des Namens Gottes hart, so wie die Auffassung des פֹּתֶה im üblen Sinne wenigstens zweifelhaft. Ueberhaupt scheint die in unserer Uebersetzung hervortretende Beziehung auf die von Eliphas schon oben (Cap. 4, 5.) gerügte leidenschaftliche Klage des Unmuths feiner. קִנְאָה heißt 1) Eifer der Liebe für eine Person (Hohesl. 8, 6.) und besonders Jehova's für sein auserwähltes Volk (Jes. 9, 6.); 2) Eifersucht (Spr. 6, 34.); 3) Leidenschaft überhaupt, insoferne gerade die Eifersucht das Gemüth stark aufregt; hier nun von dem leidenschaftlichen Ausdrucke der Trauer. S. Spr. 14, 30. 4) Zorn (5 Mos. 29, 20.; Ps. 79, 5.).

p) Uebergang: Nie sollte besonders der Leidende murren gegen Gottes Gerechtigkeit, da sie sich in dem Schicksale des Gottlosen deutlich genug kund giebt. Denn wenn er auch im Glücke noch so fest zu wurzeln scheint, so kann sich doch das Blatt mit einem Male wenden. הָרַג mit לְ ist selten. Nur nach 2 Sam. 3, 30. Vgl. Ewald in d. krit. Gramm. S. 594. Sinn: Plötzlich kamen die Umstände so, daß man

4. Entfernt von Hülfe blieben seine Kinder,
zernichtet wurden sie im Thore rettungslos. *q*)
5. Seine Erndte zehrte auf der Hungrige,
selbst aus Dornen nahm er sie hinweg;
und nach seinem Reichthum schnappten Durstige. *r*)

---

die vorher glücklich gepriesene und gesegnete Hütte des Gottlosen als heillos verwünschen mußte. Wenn man mit Eichhorn und Justi (Sionitische Harfenklänge S. 45.) erklärt: „und ich ahnete schnell (sogleich) seinem Hause Böses", so ist weder נָקַב noch פִּתְאֹם richtig genommen. — הִשְׁרִישׁ wie Jes. 27, 6. Wurzel schlagen, für: sein Glück fest gründen. Den Glücklichen mit einem schönen Baume zu vergleichen, ist dem Hebräer wie dem Morgenländer überhaupt sehr gewöhnlich. S. Ps. 1, 3.; 37, 35.; Jer. 17, 8. Auf פִּתְאֹם im zweiten Hemistich liegt ein gewisser tröstender Nachdruck: scheint auch der Baum noch so fest gewurzelt, so wird er doch plötzlich ausgerissen. Vgl. Ps. 37, 35. 36.

q) Der Gottlose ging also zu Grunde, aber auch nicht einmal seine Familie wurde gerettet, vielmehr wurden seine Kinder im Thore, d. i. vor Gericht, d. i. öffentlich vor den Augen aller Mitbürger auf eine warnende und schimpfliche Weise gerichtet. — „Im Thore zermalmt werden", scheint eine bestimmte gerichtliche Formel bei den Hebräern gewesen zu seyn. S. Spr. 22, 22.: אַל־תְּדַכֵּא עָנִי בַשָּׁעַר. Ueber das Thor als Gerichtsplatz vgl. 1 Mos. 19, 1.; 23, 10.; 34, 20. u. fg.; 5 Mos. 21, 19.; 23, 15. u. fg. — S. Jahn in der bibl. Archäologie Thl. 2. B. 2. S. 310.

r) Ohne Bild: völlig und schnell wurde der ganze Reichthum des Gottlosen eine Beute Anderer. Das völlige Hinwegnehmen des Vermögens liegt vorzüglich in dem Ausdrucke, „bis aus den Dornen nahm er sie hinweg", d. i. selbst wenn ein Theil des Getreides (denn das bedeutet doch das hebräische קָצִיר), einzelne Aehren desselben bei der Aernte auf dem Acker im dornigten Gesträuche hängen blieben, ließ sich der Sammler die Mühe nicht verdrießen, auch diese hinwegzunehmen: er las also den Acker ganz rein. So steht אֶל vor מִצִּנִּים nicht überflüssig, sondern ist bedeutend. Daß schnell die Habe des Bösen in die Hände Fremder kömmt, sieht man daraus, daß

diese Hungrige und Durstige genannt werden, welche natürlich nicht saumselig im Geschäft des Verzehrens seyn werden. Wir nehmen nämlich צַמִּים mit allen alten Uebersetzern, bis auf den Chaldäer, der es durch Räuber giebt, für Durstige. So haben wir einen schönen Gegensatz von רָעֵב, wie auch קָצִיר und חַיִל sich entgegen zu stehen scheinen, Getreide und Baumfrüchte, um die ganze Habe auszudrücken. Wenigstens kömmt חַיִל vom Schatze des Feigenbaums und Weinstocks Joel 2, 22. vor. — Uebrigens ist der ruchlose Reiche als collect. anzusehen, daher das Suffix. plural. an חֵילָם. — Das vorausgehende verb. שָׁאַף ist mit dem nachfolgenden Subst. plural. צַמִּים im Singular. verbunden, wie im Arabischen diese Verbindung in solchem Falle die gewöhnliche ist. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 713. u. in der kl. Gramm. S. 246.; Ewald in der krit. Gramm. S. 639. u. in der kl. Gramm. S. 278. — Andere Auffassungen des ganzen Verses s. bei Schultens und Rosenmüller. Ersterer sagt: „inter obscurrissimos reputandus hic versiculus; ad quem omnia tentata a praeclaris ingeniis, ad aliquam lucis scintillulam eliciendam. Si cuncta excutere vellem, finis vix foret". Diese Schwierigkeit erzeugen besonders die Ausdrücke מִצִּנִּים und צַמִּים, und wie die verschiedene Auffassung derselben einen ganz andern Sinn hervorbringt, sieht man z. B. aus Eichhorn's Uebersetzung:

> der Hungrige zehrte seine Erndte auf
> und trug sie weg in Körben;
> und was er hatte, nahm ein harter Mann.

So schon J. D. Michaelis, der mit Kromaier bei מְצִנִּים, wie er lesen will, an das Arab. صِنّ fiscella plicatilis, panarium erinnert. Vgl. Supplem. ad lex. Hebr. p. 2110. S. auch Eckermann zu d. St. S. 36. Aber schon Rosenmüller bemerkt ganz richtig gegen diese Erklärung: „cum praecesserit famelicum *comedere* messem divitis, sane parum apte subjiceretur, in canistra illam colligere famelicum". Was nun צַמִּים anlangt, welches wir hier für צְמֵאִים, wie von einem verb. צָמַם = צָמֵא genommen, so hat Eichhorn dabei auf eine sehr unsichere Weise an das

6. Fürwahr! es geht nicht aus dem Staube Elend auf, und aus der Erde sproßt das Leiden nicht hervor. *s*)
7. Fürwahr! es wird der Mensch zum Ungemach geboren, gleichwie Raubvögel sich im Fluge hoch erheben. *t*)

Arab. صيّم gedacht, welches nach *Castell.* (Lex. Heptagl. p. 3188) durus et solidus, vir magnus, fortibus membris praeditus bedeutet. Die von Gesenius nach Schultens angenommene Uebersetzung: „und Verderben schnappt nach ihrem Gute", klingt frostig.

s) Der Sinn des sprüchwörtlichen Ausdrucks ist offenbar: das Elend kömmt nicht zufällig von Außen, sondern hat seinen nothwendigen Grund im Menschen selbst. Es ist nicht etwa wie Unkraut, welches wie von selbst aus der Erde hervorschießt, sondern es wird vom Menschen recht eigentlich gesäet. Also deutet mit dieser allgemeinen Sentenz Eliphas wenigstens an, oder vielmehr läßt Hiob den Schluß selbst daraus ziehen, daß die Ursache seines Unglücks in ihm selber liegen müsse.

t) Die zweite allgemeine Sentenz, die nun Hiob gleichfalls für sich beherzigen soll, ist: der Mensch ist so organisirt, daß er den Schmerz über sein Elend nothwendig fühlen muß, so wie z. B. Raubvögel von Natur einmal so eingerichtet sind, daß sie hochfliegen müssen. So gab also, nach Eliphas, die Gottheit dem Menschen das Gefühl des Schmerzes gleich bei seiner Geburt, damit die von ihr verhängte Strafe an ihm wirksam werden könne. Auf diese Weise muß der Vers im Zusammenhange gedeutet werden, der freilich, einzeln herausgerissen, sich auch anders erklären läßt. יֻלָּד ist hier in der Bedeutung zu nehmen: bei der Geburt so eingerichtet werden; das Leiden ist also nothwendig bedingt in der natürlichen Anlage des Menschen. Die Form, wegen des dag. fort. schwankt zwischen Pyal und Hophal. Nehmen wir sie für Pyal, dann steht auf chald. Weise Schureck für Kübbuz, wie Richt. 13, 8.; 18, 29. S. Winer's Grammatik des bibl. und targumischen Chaldaismus S. 14. — ו steht wie in dem zweiten Hemistich hier vergleichend, wie Cap. 12, 11.; 14, 18.; 19, 34. u. a. a. St. Am einfachsten werden die beiden mit einander zu vergleichenden Sätze nur durch und als zusammengehörig verbunden. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 845.

8. Ich *u*) nun wende mich zum Herrn,
und stelle meine Sache Gott anheim.
9. Er thut Großes unerforschlich,
Wunderbares ohne Zahl;
10. er läßt regnen auf des Landes Fläche,
und sendet Wasser auf die Triften; *v*)

Andere geben בְּנֵי רֶשֶׁף durch Funken. S. Gesenius im Wörterb. Aber da es bei der Vergleichung auf den Begriff des Angeborenseyns wirklich ankömmt, paßt die in der Uebersetzung angenommene Bedeutung besser, die auch schon die alt. Uebers. bestätigen. Gerade unsere Stelle, in welcher auf dem Hochfliegen der Nachdruck liegt, spricht für die schon von J. D. Michaelis angenommene Grundbedeutung des Stammw. רֶשֶׁף = رَشَفَ VIII. sublatus fuit in altum (vgl. Supplementa ad lex. hebr. p. 2268. und Beurtheilung der Mittel die ausgestorbene hebr. Sprache zu verstehen S. 298 u. fg.) und רֶשֶׁף ist daher 1) etwas Aufsteigendes überhaupt, 2) a] das Feuer, b] der Raubvogel. Gesenius erklärt בְּנֵי רֶשֶׁף durch: Söhne des Blitzes, d. i. dichterisch für: blitzschnell fliegende Raubvögel. Aber es kömmt wenigstens in unsrer Stelle nicht sowohl auf das Schnelle, als vielmehr auf das Hochfliegen an.

u) Daher möge auch der Leidende mit Geduld und Ergebung in den Willen Gottes sein Ungemach ertragen und sich demüthig und vertrauensvoll zu Gott wenden, dem unerforschlich großen und unendlich wunderbaren, dem gnädigen, gerechten und weisen Herrn der Natur und des Menschen. אוּלָם אֲנִי ich wenigstens. Thue du nun auch so, Hiob. — דָּרַשׁ mit אֶל, d. h. sich fragend an jemand wenden, drückt hier in Bezug auf Gott, die gänzliche Hingebung an ihn aus. Vgl. auch Jes. 11, 10. Daher steht der Ausdruck auch besonders, wenn man Gott oder Götter um die Zukunft befragt, welches ohne unbedingtes Vertrauen nicht Statt finden kann. S. Jes. 8, 19.; 19, 3.

v) Beweis der göttlichen Allmacht und Gnade zugleich. Vgl. Amos 5, 8. Auch im Koran wird der Regen öfters als

11. er wandelt Niedrige in Hohe um, *w*)
und zum Heile steigen Trauernde empor;
12. er zerstört der Listigen Anschläge,
daß ihnen nicht die Ausführung gelingt. *x*)

Ausfluß der göttlichen Allmacht genannt, z. B. *Sur.* 14, 19.: Er sendet von dem Himmel Wasser; 16, 65.; 25, 49.; 30, 24. u. a. St.

w) Unvermerkt verliert sich Eliphas wieder in die Darstellung seines Lieblingssatzes: Gottes Gerechtigkeit in der moralischen Welt. Der Gedanke wird matt, wenn man diesen Vers von dem unmittelbar vorhergehenden abhängig macht; er steht vielmehr mit V. 9. im engsten Zusammenhange. Genau müssen wir so verbinden: er thut Großes unerforschlich u. s. w., er, der regnen läßt u. s. w., so daß er nämlich Niedere in Hohe umwandelt. Nach einer freierern Verknüpfung der Sätze kann man dann freilich sagen: das Gerundium לָשׂוּם stehe für das verb. finitum. Vgl. z. B. Jes. 44, 14. שְׁפָלִים sind die, welche in niedrigen Verhältnissen leben, die Verachteten der Welt, wie 2 Sam. 6, 22.; Malach. 2, 9.

x) Eigentlich: daß ihre Hände nicht Gelingen schaffen. Hier steht תּוּשִׁיָּה in seiner Grundbedeutung: essentia, das Wesen vom Stmw. יֵשׁ, das, was durch das Bemühen zum wirklichen und reellen Seyn gefördert wird. Es kömmt vorzüglich häufig in unsrem Buche und in den Sprüchen vor und entspricht dem beliebten יִתְרוֹן des Predigers. Die Wörterbücher geben von ihm die beiden Hauptbedeutungen Weisheit und Heil an, und so läßt es sich auch im Allgemeinen nach den einzelnen Stellen, wo es gefunden wird, fassen. Indem der Hebräer beide Begriffe als nothwendig zusammengehörend betrachtet, braucht er auch nur ein Wort zu ihrer Bezeichnung. Aber nach einer großartigen Weltansicht hat auch nur die Weisheit (mit welcher Tugend und Glückseligkeit nothwendig verbunden sind) Wurzel in dem festen Boden eines wirklichen und unvergänglichen Seyns. So steht unser Wort אָוֶן gerade entgegen, welches zuerst Leerheit und Nichtigkeit (s. אַיִן), dann Frevel und Unheil bedeutet. Andere Herleitungen des

13. Er fängt in ihrer eignen List die Schlauen, *y*)
    und der Verschmitzten Plan wird übereilt;
14. am Tage stoßen sie auf Finsterniß,
    und tappen wie des Nachts am hellen Mittag: *z*)
15. daß er aus ihres Mundes Schwert errette,
    und aus des Starken Hand den Armen; *a*)

Wortes s. bei Gesenius und Winer's. v. Sollte auch philologisch das Wort nach seiner Bedeutung zunächst auf יֵשָׁה = وَسَي zurückzuführen seyn, so hängt es doch immer mit יֵשׁ zusammen (vgl. Gesenius u. d. W.) und die obige Begriffserörterung bleibt philosophisch dieselbe. Immer werden wir dabei auf die Wurzel des Bestehens oder Bestehenmachens, was auch das nur allein Heilbringende ist, hingeleitet. Schon Kimchi in seinem Wurzelbuch hat etymologisch das Richtige eingesehen.

y) Giebt es eine passendere Strafe für die Schlauheit? und wird die Wahrheit des Ausspruchs nicht täglich durch die Erfahrung bestätigt? Vgl. Ps. 18, 27. — So heißt es auch im Koran Sur. 13, v. 44.: Gott überlistet die Schlauen. חָכָם wie 2 Sam. 14, 2. ist hier der im Leben Geschickte, aber moralisch betrachtet, im üblen Sinne. Vgl. über den Grundbegriff des verb. m. Commentar über die Sprüche S. LII. — Das nom. saegol. עֹרֶם für עָרְמָה kömmt nur hier vor.

z) Ein Plan, noch so listig ersonnen, scheitert häufig doch an der zu schnellen Ausführung. Diese Uebereilung aber sendet Gott als Strafe der Verschmitztheit. Und welch' treffende Ironie auch in dieser Bestrafung! Die, welche am hellsten zu sehen glauben, tappen unsicher am lichtesten Mittag umher! S. Cap. 12, 25.; 5 Mos. 28, 29.; Jes. 59, 10.

a) וַיֹּשַׁע auf daß er rette. Wen? Bei Vermissung eines Objects hat man wohl das folgende מֵחֶרֶב durch Conjectur in מָחֳרָב (desolatum) verwandelt. So z. B. J. D. Michaelis, Döderlein, Hufnagel u. a. Aber ohne Noth. Man supplire aus dem zweiten Hemistich אֶבְיוֹן oder wenigstens ein den gleichen Begriff ausdrückendes Wort. Eine solche

16. daß Hoffnung dem Bedrängten werde,
 und Bosheit ihren Mund verschließe. *b*)
17. Sieh'! Heil dem Menschen, den Gott züchtiget!
 des Allmächtigen Zurechtweisung — stoß' du sie nicht
 zurück! *c*)
18. Denn er verwundet und verbindet,
 zerschlägt, und seine Hände heilen. *d*)

Ellipse finden wir mehrmals in dem ersten Gliede des Verses, z. B. Jes. 48, 1.; 49, 7. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 853. Wir haben in der Uebersetzung nicht einmal nöthig, dieses dem Sinne nach nothwendig zu supplirende Object wörtlich zu bezeichnen. Uebrigens fehlt es allerdings dem Verse an schöner Rundung. — מֵחֶרֶב מִפִּיהֶם hat bei der Erklärung vielen Anstoß erregt. Entweder nimmt man מִן als den Genitiv bildend; oder das letztere Wort soll Apposition von dem ersteren seyn; oder man supplirt zur Verdeutlichung אֲשֶׁר vor מִפִּיהֶם, „aus dem Schwerte, das aus ihrem Munde geht“. Die grammatisch-einfachste Erklärung ist die letztere. פִּי und יָד stehen sich vielleicht entgegen, um durch Verderben des Mundes und der Hand jegliches Verderben zu beschreiben. חֶרֶב wird auch sonst der Mund der Bösen genannt. Vgl. z. B. Ps. 35, 22.; 57, 5.; 59, 8.; 64, 4. u. s. w.

b) Sinn: so verfährt Gott mit den Listigen und Argen der Welt, auf daß der Bedrängte Hoffnung der Rettung gewinne und der Ruchlosigkeit ein gebührendes Ende gemacht werde. In dem Verschließen des Mundes der Bösen liegt besonders die Beschämung wegen des mißglückten Planes zur Vernichtung der Redlichen. S. Ps. 107, 42., wo dieselben Worte, nur daß עַוְלָה ohne ה parag. für עֹלָתָה geschrieben steht. In diesem Ausdrucke ist übrigens alles Böse der Feinde der Guten zusammengefaßt.

c) S. denselben Satz Spr. 3, 11 u. 12. Fortgang des Gedankens: von einem solchen gerechten Gotte gezüchtigt zu werden, ist daher sogar als ein Glück zu betrachten.

d) S. 5 Mos. 32, 38.; Hos. 6, 1.

19. In sechs Nöthen wird er dich erretten,
ja, in sieben wird Unglück dich nicht treffen. *e*)
20. In Hungersnoth wird er dich dem Tod' entreißen,
und im Krieg' dem Schwert'; *f*)
21. wenn die Zunge geißelt, bist du wohl geborgen,
und wenn Verwüstung kömmt, brauchst du dich nicht zu fürchten. *g*)
22. Der Verwüstung und des Hungers kannst du lachen,
darfst dich nicht fürchten vor des Feldes Wild: *h*)

---

e) Eine sprüchwörtliche Art zu reden, wie Spr. 6, 16.; 30, 15.; Amos 1, 3.; Sirach 25, 9. Das ו vor בְּשֶׁבַע muß als die Rede steigernd genommen werden, für: *quin immo*. Der Redende verbessert sich im zweiten Gliede, als sagte er: „in sechs Nöthen wird er dich erretten; nein, in sieben ꝛc." Indem er durch das sechs den Begriff der Vielheit nicht genau ausgedrückt zu haben meint, läßt er die für jenen Begriff in der hebräischen Sprache festgegründete Zahl sieben (welche hier nicht etwa als Ordinale zu nehmen ist) nachfolgen. Durch diese Setzung einer bestimmten Zahl überhaupt bezweckt der Hebräer in seiner Sentenzensprache die stärkere Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf das Gesagte, als etwas sehr Wichtiges, wie auch der Perser gerne thut. Vgl. *Pend-Naméh*, ou le livre des conseils de Férid-eddin Attar, traduit et publié par *Silv. de Sacy* p. 54, 82, 85, 99, 102, und an sehr vielen Stellen. — Man muß nun ja nicht im Folgenden sieben verschiedene Arten von Noth zusammenrechner. — S. Gesenius im Lehrgeb. S. 702.

f) Hungersnoth und Krieg, als die zwei vorzüglichsten Arten des Unglücks, wie Jerem. 5, 12. u. 18, 21. Dem Schwerte, als einem besonders wirksamen Instrumente, wird bald ein Mund, bald werden ihm Hände beigelegt, wie Jerem. l. c., Ezech. 35, 5. u. s. w.

g) Die Geißel der Zunge ist die Verläumdung. Vgl. Ps. 31, 21.; 140, 12. Man übersehe das Wortspiel nicht, welches mit den fast gleichklingenden Wörtern שׁוֹט und שׁוֹד getrieben wird, das wir aber in der Uebersetzung ohne Zwang nicht würden nachahmen können.

h) כָּפָן nach Cap. 30, 3. Hunger, wie es auch die

23. denn mit des Feldes Steinen hast du einen Bund,
 und des Feldes Wild ist dir befreundet; *i*)
24. du weißt, daß deine Hütt' in Frieden,
 du musterst deine Trift, und hast dich nicht geirrt; *k*)
25. du weißt, daß zahlreich dein Geschlecht,
 und deine Sprößlinge, wie Kraut *l*) der Erde;

A. Ueb. geben. אַל steht hier keineswegs geradezu für לֹא, sondern es behält seine ihm eigenthümliche Bedeutung, wie solches schon in der Uebersetzung ausgedrückt ist. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 531.

i) Es sind weder Steine auf dem Felde dem ergiebigen Ertrage desselben, noch wilde Thiere seinen Früchten schädlich. Die Richtigkeit der Erklärung des ersten Hemistichs ergiebt sich aus dem Verhältnisse, in welchem die beiden letzten Glieder dieses Verses und des vorigen zu einander stehen; in beiden der Gedanke, daß die Thiere des Feldes dem Frommen nicht schaden. Wenn ihm Verwüstung und Hunger (nach dem ersten Hemistich von V. 22.) keine Gefahr bringen, so schützt ihn (nach dem ersten Hemistich von V. 23.) der Bund mit den Steinen des Feldes vor Unfruchtbarkeit desselben.

k) יָדַעְתָּ ist hier: du hast die feste Ueberzeugung, d. i. bist ruhig in dem sicheren Gefühl, daß deine Hütte recht eigentlich der Sitz des Friedens sey. Und untersuchst du deine Trift, so zeigt es sich auch hier, daß deine Zuversicht dich nicht getäuscht. אֹהֶל und נָוֶה umschreiben den ganzen Hausstand, wie wir etwa sagen: Haus und Hof. Vor פָּקַדְתָּ ist אם zu suppliren, wie Cap. 7, 20.; 22, 27. 28. u. a. vielen Stellen. חָטָא steht hier in der Grundbedeutung: fehlen, verfehlen; — denn sündigen paßt gar nicht in den Zusammenhang. Vgl. Richt. 20, 16.; Spr. 8, 36.; 19, 2.

l) עֵשֶׂב drückt hier nicht sowohl die Frische aus, als die Fruchtbarkeit. S. dieselbe Vergleichung Ps. 72, 16. Das Wort bedeutet, genau genommen, das saamentragende Kraut, sowie unter דֶּשֶׁא das junge Grün zu verstehen ist. Vgl. 1 Mos. 1, 11 u. 12.

26. du gehst im vollen Alter *m*) ein in's Grab,
wie sich der Garbenhaufen hebt zu seiner Zeit. *n*)
27. Sieh'! dieses ist's, was wir erforschten! Ja, so ist's! —
Vernimm's und merke du dir's wohl!

Sechstes Capitel.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach:
2. O würde doch genau mein Unmuth abgewogen, *o*)
und zugleich mein Leiden aufgezogen auf der Waage!

---

m) בְּכֶלַח entspricht dem Sinne nach ganz dem שְׂבַע יָמִים, z. B. Cap. 42, 17.; 1 Mos. 35, 29., wodurch die volle und Ruhe des Sterbens gebende Befriedigung mit dem langgenossenen und zu einer Vollendung gediehenen Leben bezeichnet wird. Immer soll in diesen Ausdrücken nicht das hohe Alter an sich, als vielmehr die dadurch gewonnene völlige Reife des Lebens zum Tode als ein Glück gepriesen werden. Diesen Gedanken hebt auch das Bild des zweiten Versgliedes hervor. Ueber כֶּלַח nur hier und Cap. 30, 2. vorkommend vgl. Gesenius unter d. W. und Rosenmüller zu d. St.

n) Nur erst, wenn das Getreide seine vollkommene Reife erlangt hat, wird es in Garben gesammelt und in Haufen aufgethürmt. גָּדִישׁ = كَدِيسٌ oder جَدِيسٌ und ܓܕܝܫܐ Haufe, besonders im Hebr. Garbenhaufen. Vgl. 2 Mos. 22, 5.; Richt. 15, 5.

o) Durch die unfreundliche Weise, mit welcher Eliphas statt zu trösten, Hiob's bittere Klagen über seine Leiden getadelt hatte, fühlt sich dieser tief gekränkt. Es zeige, so beginnt der mißverstandene Unglückliche, von wenig Einsicht in die Schwere seiner Leiden, wenn man seine Sprache darüber zu stark finde. Darum wünscht er, daß sein Unmuth gegen sein Ungemach äußerlich abgewogen werden könnte, damit es sichtbar werde, wie weit stärker dieses noch, als jener sey. — Auf das genaue Abwägen kömmt es hier an, welches gerade Hiob's Freunde unterlassen hatten. Dieser Begriff der Bestimmt-

3. Schon ist er schwerer, als der Sand am Meer:
darum waren meine Worte so verwegen! *p*)
4. Ja, es stecken in mir des Allmächt'gen Pfeile,
und es trinkt mein Inneres ihr Gift *q*) —

---

heit und Genauigkeit liegt aber sicher in der Verbindung des Infinit. absolut. שָׁקוֹל mit dem Verb. finit. יִשָּׁקֵל.

p) Sand, ein gewöhnliches Bild der unzählbaren Menge und somit auch der Schwere. S. 1 Mos. 41, 49.; Jerem. 15, 8.; Ps. 78, 27. u. s. w. Zu יִכְבַּד muß aus dem vorhergehenden Verse כַּעַס als Subject wiederholt werden. — לָעָה nur hier vorkommend entspricht dem arab. لَغَى peccavit, erravit in dicendo. Davon لَاغِيَةٌ dictum vanum et temerarium. So schon Schnurrer in s. dissertat. in Obadiam v. 15. und nach ihm Rosenmüller. LXX: ἀλλ' ὡς ἔοικεν τὰ ῥήματά μου ἐστιν φαῦλα. Andere, meistens einen zu matten Sinn gebende Erklärungen s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St. Vgl. aber auch Gesenius und Winer s. v. לוּעַ. Vielleicht ließen sich die im Wörterbuche angeführten verschiedenen Bedeutungen auch der verwandten arabischen Stämme unter die oberste: sich ekeln, mit Abscheu etwas von sich stoßen (im Gegensatz von lecken, schlingen gebildet) bringen, und wir könnten dann übersetzen: darum sträubten meine Worte sich, darum waren sie so widerspenstig. Dieß paßt auch zu V. 6. — Hiob entschuldigt also hier die übergroße Heftigkeit seiner früheren Rede.

q) Es ist eine den alttestamentlichen Dichtern sehr gewöhnliche Vorstellung, den zürnenden Gott mit Bogen und Pfeil bewaffnet zu denken. Psalm 7, 14. werden ihm Brand-, wie hier Gift-Pfeile beigelegt. Wenn man an die brennenden Schmerzen der Krankheit denkt, welche Hiob's Körper durch und durch ergriffen, wird man das Bild hier besonders passend finden. Vgl. 5 Mos. 32, 23.; Ps. 38, 3. — רוּחַ bezeichnet den eigentlichen Lebensgeist im Gegensatze von בָּשָׂר Fleisch. Das Gift dringt in das innerste Lebensmark. Am einfachsten nehmen wir רוּחַ als Nominativ.

Gottes Schrecken haben mich umlagert! *r*)
5. Schreit denn bei'm frischen Gras der wilde Esel? *s*)
oder brüllt das Rind bei seinem wohlgemengten Futter? *t*)
6. Läßt sich Fades essen ohne Salz? *u*)
oder ist Geschmack im Eierweiß? *v*)

---

r) Mit stärkeren Worten könnte Hiob seinen qualvollen Zustand nicht malen. Alles, wodurch Gott in seinem Zorne den Menschen zu schrecken vermag, hat sich wie ein feindliches Heer in förmlicher Schlachtordnung gegen den Leidenden aufgestellt. עָרַךְ scil. מִלְחָמָה ist sicher hier ein militärischer Ausdruck. Vgl. Richt. 20, 33.; 1 Sam. 4, 2.

s) Man muß von vorne herein zum vollkommenen Verständniß der Verse 5, 6 und 7. sogleich festhalten (was aus dem letzten Hemistich von V. 7. sicher hervorgeht), daß Hiob sein Ungemach und besonders die Schmerzen seiner Krankheit mit widrigen Speisen vergleicht, die ihm Gott zu genießen giebt.

t) Wenn man freilich wohlschmeckende Kost vor sich hat, hat man gut ruhig seyn. Das im reinen Naturzustande befindliche Thier, sagt Hiob, kann euch belehren, wie immer die Speise, je nachdem sie dem Geschmacke lieblich oder widrig ist, dem Essenden Wohlbehagen oder Widerwillen und dessen Aeußerung erregt. Gebt dem Viehe wohlschmeckendes Futter und es enthält sich alles Geschreies, ist ganz ruhig, aber umgekehrt (und diesen Gegensatz müssen wir bei den obigen Texteswarten zur vollständigen Klarheit hinzudenken) wird es seinen Abscheu und Unmuth durch Schreien und Brüllen laut äußern. Würde demnach, um die Anwendung auf Hiob zu machen, derselbe wohl in solchen Tönen des Mißmuthes sich äußern, wenn ihm nicht Schmerz und Pein zur Nahrung geboten würde?

u) תָּפֵל, wenn auch nicht aus dem Arab. seine Bedeutung des Faden, des völlig Salz- und Geruchlosen hervorginge, erklärt sich schon durch das nachfolgende מִבְּלִי־מֶלַח, das nichts weniger als Salz ist.

v) Dieß bleibt die von Etymologie und Zusammenhang am meisten begünstigte Erklärung des vielfach gedeuteten רִיר חַלָּמוּת. S. Rosenmüller zu d. St.

7. Nur zu berühren dieses, weigert sich mein Sinn,
und doch werd' ich genährt mit solcher Krankheitsspeise! *w*)
8. O daß doch meine Bitte in Erfüllung ginge,
und, worauf ich harre, Gott gewährte! *x*)
9. Gefiel's doch Gott, mich zu zermalmen, *y*)
streckt' seine Hand er aus, mein Leben abzuschneiden! *z*)

---

w) Auf לנגוע liegt offenbar der Nachdruck, weshalb es auch absolut steht. לחמי im folgenden Hemistich bildet damit den Gegensatz. — Wörtlich lautet das zweite Hemistich: Solches (המה, d. i. תפל und ריר חלמות) ist gleich der Krankheit meiner Speise, oder besser noch: meines Speisens, d. i. der Krankheit, welche meine Speise ist oder ausmacht. Sinn: Bedenkt, ihr Freunde, wie der natürliche Sinn es verabscheut, völlig geschmacklose und widrige Speisen auch nur zu berühren — und ich muß mit solchen mich nähren lassen? Denn ist meine Krankheit nicht der ekelhaftesten Kost zu vergleichen? — Krankheit können wir ganz eigentlich nehmen, ohne die anderen Leiden auszuschließen. דוי wie Ps. 41, 4. v. דוה siech, krank seyn. Schon die A. Ueb. weichen in der Auffassung der Worte sehr von einander ab; so auch die Neueren. Vgl. Rosenmüller zu d. St. Wenn dieser Ausleger meint, כדוי sey s. v. a. כדי Richt. 6, 5. sicut, tanquam und übersetzt: „ea sunt instar panis mei", so verliert der Gedanke an Vollständigkeit. Mit Gesenius aber דוי an dieser Stelle die Bedeutung „Unreinigkeit, Ekel" beilegen, ist wenigstens gewagt, und auch unnöthig: denn der Sinn gewinnt dadurch nicht an Bedeutung und Kraft.

x) In diesem martervollen Zustande, in welchem Hiob von aller Hoffnung und Rettung entblößt, bei allmähliger Aufreibung seiner physischen Kräfte ein höchst schmerzliches Ende seines Lebens vor Augen sieht, kann er nichts sehnlicher wünschen, als daß Gott so schnell wie möglich ihm den von aller Pein erlösenden Tod senden möchte!

y) D. i. meinem Leben mit einem Male ein Ende zu machen. Vgl. Jes. 3, 15.

z) יתר ידו solvat manum suam. נתר im Hiph. los-

15. **Meine Brüder *f*) — treulos sind sie, wie ein Bach, *g*) wie der Thäler Wasser, die versiegen: *h*)**

Das וְ copulat. bedeutet nämlich hier oder wie sonst אוֹ (s. Jes. 27, 5.). Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 652.

f) Sie, die er wie Brüder ansah: wie hätte er von ihnen erwartet, daß sie ihr Versprechen nicht halten würden? أَخٌ ist geradezu Freund im Arab.

g) Auch wir können von treulosen Wassern reden, d. i. von solchen, welche das nicht halten, was sie versprechen. Vgl. auch Jes. 58, 11. Worin hier die Treulosigkeit des Baches besteht, wird schon durch das dem בָּגְדוּ im folgenden Versgliede entsprechende יַעֲבֹרוּ vortrefflich erläutert.

h) Daß wir unter נַחַל, womit die treulosen Brüder verglichen werden, einen sogenannten Regen- oder Gießbach verstehen sollten, konnte aus dem Worte selbst nicht eingesehen werden, da dieses zwar vorzüglich einen kleinen Fluß (im Gegensatze von נָהָר) bedeutet, aber doch nicht nothwendig wirkliches Quellwasser (מַיִם חַיִּים) ausschließt. Deutlicher bezeichnet nun der jetzt folgende Ausdruck אֲפִיק נְחָלִים Bach der Thäler, d. i. ein in den Tiefen sich bildender Bach, יַעֲבֹרוּ (אֲשֶׁר), welche vorübergehen, d. i. welche (אֲפִיק collective genommen) kein treues, d. i. aus Quellen sich immer neu bildendes Wasser (מַיִם נֶאֱמָנִים Jes. 33, 16.) enthalten, sondern wie sie entstanden, wieder verschwinden, den Begriff eines Flusses, der unter dem Namen أَوْدِيَة (gerade unser אֲפִיק נְחָלִים nach wörtlicher Bedeutung), besonders in arabischen Gegenden sehr häufig angetroffen wird. Vgl. Niebuhr's Beschreibung von Arabien S. 2. und den Koran nach der Ausgabe von Maracci in der vit. Moh. p. 13, wo es bei Erwähnung der Reise Mohammed's nach Syrien mit Kaufleuten von Mecka heißt: „pervenit in locum quendam, qui Vadilmiah, id est torrens aquarum, vocabatur, eo quod omnes ibi regionis illius aquae confluerent". Dann heißt es aber eben daselbst an einer andern Stelle: „inde Carava, seu mer-

16. die rauschen, schwarz von Eis, *i*)
verbirgt sich Schnee in sie; *k*)
17. bald aber schwinden sie und fließen stille,

---

catorum societas, progrediens, pervenit ad vallem quandam, in quam aquarum copiosae scuturigines confluebant antea, sed tunc ne vestigium quidem aquae apparebat".

i) Um den Vergleichungspunct des gewählten Bildes in Beziehung auf Hiob's Verhältniß zu seinen Freunden noch lichter hervorzuheben, malt jenes der Dichter auf eine wahrhaft classische Weise mit besonderer Liebe weiter aus, und zwar in einer Sprache, die so bedeutend-kurz, kernig-stark, treffend-bezeichnend, poetisch-voll und dabei so eigenthümlich-hebräisch in jedem Worte daherfließt, daß die Uebersetzung dem Originale nur in mattem Fluge nachringt. Das Particip. mit dem ה Articul. הַקֹּדְרִים dient vortrefflich zum Malen: das sind die, welche ganz trüb von geschmolzenem Eis und Schnee einherfließen. מִנִּי giebt die Ursache an, wovon das Trübseyn kommt. S. Cap. 14, 9. u. sonst. Vgl. Gesenius im W. S. 464. Ueber קָדַר, welches hier in seiner ersten Bedeutung steht, vgl. A. T. Hartmann's linguist. Einleit. in das Studium der Bücher des A. T. S. 249. Da קֹדֵר sonst den Trauernden bedeutet, der in dunklen, schmutzigen Kleidern einhergeht (vgl. Ps. 35, 14. u. a. St.), so läßt sich auch annehmen, daß der Dichter den Frühlingsbach unter dem bestimmten Bilde eines in Trauer Einhergehenden habe vorstellen wollen. Wenigstens gewinnt dann der Ausdruck an Inhalt und individueller Lebendigkeit. Die folgenden Worte des Verses geben an, woher die Bäche des Thales ein solches Ansehn haben.

k) Ein überaus fein gewählter, höchst poetischer Ausdruck! Der Schnee, der sich im Frühlinge von den Gebirgen in das Gewässer des Thales stürzt, löst sich ganz in demselben auf, welches nach der Anschauung des Dichters ein Verbergen desselben in der Fluth genannt wird. Schon die A. Ueb. wissen sich nicht recht in unsren Ausdruck zu finden, und die neueren Ausleger nehmen zum Theil zu künstlichen Erklärungen aus dem Arab. ihre Zuflucht. Vgl. Schultens zu d. St.

21. Ja, nun seyd ihr nichts,
    seht Schrecken und erbebt! *o*)

---

nichts weniger als bewässerten Thale Umgekommenen beschrieben worden. Besonders sticht bei einer solchen Erklärung das V. 20. erwähnte beschämt und roth werden der Getäuschten gegen den V. 18. bereits berichteten gänzlichen Untergang sehr übel ab. Wozu doch sollte der Dichter ein und dasselbe zweimal, erst stärker, dann schwächer zeichnen? — Freilich nehmen mehrere Ausleger erst V. 19. die Karavanen als Subject an, und V. 18. noch die Flüsse, sowie z. B. Eichhorn übersetzt:

„Sie krümmen sich in ihrem Lauf,
verzieh'n sich in die Wüste und versiegen".

Dann träte aber derselbe Fall in einem noch stärkeren Grade ein (abgesehen davon, ob auch das ארחות דרכם diese Auffassung überhaupt gestatte), daß dieser Vers eine höchst matte Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden enthielte, wo ja das Versiegen des Wassers schon hinlänglich beschrieben worden. — כי בטח eigentlich: daß jeder vertraute, nämlich darauf, daß die Abgegangenen wirklich Wasser finden würden. — באו עדיה sie kommen dahin, so daß wir das suffix. fem. gen. als das unbestimmte neutrum nehmen. — Fast scheint es, als wenn חפר an dieser Stelle zu schwach wäre, daher es auch manche Ausleger durch „bestürzt werden" geben. Man muß aber gerade das „Rothwerden" im orientalischen Sinne für den lebendigen Ausdruck der höchsten Bestürzung über die getäuschte Erwartung nehmen. Daher ist in der Uebersetzung das stärkere „Erglühen" dafür gewählt worden. S. Spr. 25, 22. und m. Commentar dazu.

o) כי schließt den Ausspruch an V. 15. an. Wie sich der versiegte Bach zu den Karavanen verhält: so Ihr zu mir; denn Ihr seyd so gut wie gar nicht für mich da. Sehr gut ist gerade der starke Ausdruck: nun seyd Ihr gar Nichts. Unter den Lesarten לא und לו ist gewiß die letztere als die schwerere vorzuziehen, doch so, daß sie die seltene Schr[illegible] für die Negation ist, und wir ni[illegible] לו mit Bezug auf נחל V. 15. [illegible] ihm". Die Lesart לי (wie [illegible]

gebet mir!
mögen schenkt für mich! *p*)
aus Feindes Hand,
r Unterdrücker kauft mich los!" *q*)
h will schweigen,
mir nach!
Wahrheit Worte! *r*)

verfen. In der Bedeutung von
21, 31; Dan. 4, 32 (לְהּ). —
in dem Ausdrucke des Origi-
wahrscheinlich ein Sprüchwort

es, (denn חֲתַת ist hier sicher
sich fürchten, d. i. auf der
o daß רְאָה und יְרֵא „sehen
zusammenfällt. Sinn: in-
nd sehet, erbebt ihr, statt
und liebevoller Tröstungen
drückt sich eigentlich sehr
erdet durch das Entsetzliche
Schrecken gesetzt, daß ihr
den darüber verliert.

t etwa von seinen Freun-
er Kraft, eine wirkliche
liebevolle Behandlung,
, nach der Erfahrung,
aft scheitere. „Schenkt
n mich von einer Strafe
t hier שֹׁחַד, so wie
Geschenk bedeutet, und

en wir das verb. auch
Gedanke dadurch an
Ungerechtigkeit von
6, 10.

r verstehen wir am
der Schuldner sich

مَرِضَ matt, krank

21. Ja, nun seyd ihr nichts,
sehet Schrecken und erbebt! *o*)

---

nichts weniger als bewässerten Thale Umgekommenen beschrieben worden. Besonders sticht bei einer solchen Erklärung das V. 20. erwähnte beschämt und roth werden der Getäuschten gegen den V. 18. bereits berichteten gänzlichen Untergang sehr übel ab. Wozu doch sollte der Dichter ein und dasselbe zweimal, erst stärker, dann schwächer zeichnen? — Freilich nehmen mehrere Ausleger erst V. 19. die Karavanen als Subject an, und V. 18. noch die Flüsse, sowie z. B. Eichhorn übersetzt:

„Sie krümmen sich in ihrem Lauf,
verzieh'n sich in die Wüste und versiegen".

Dann träte aber derselbe Fall in einem noch stärkeren Grade ein (abgesehen davon, ob auch das אָרְחוֹת דַּרְכָּם diese Auffassung überhaupt gestatte), daß dieser Vers eine höchst matte Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden enthielte, wo ja das Versiegen des Wassers schon hinlänglich beschrieben worden. — כִּי בָטָח eigentlich: daß jeder vertraute, nämlich darauf, daß die Abgegangenen wirklich Wasser finden würden. — בָּאוּ עָדֶיהָ sie kommen dahin, so daß wir das suffix. fem. gen. als das unbestimmte neutrum nehmen. — Fast scheint es, als wenn חָפֵּר an dieser Stelle zu schwach wäre, daher es auch manche Ausleger durch „bestürzt werden" geben. Man muß aber gerade das „Rothwerden" im orientalischen Sinne für den lebendigen Ausdruck der höchsten Bestürzung über die getäuschte Erwartung nehmen. Daher ist in der Uebersetzung das stärkere „Erglühen" dafür gewählt worden. S. Spr. 25, 22. und m. Commentar dazu.

o) כִּי schließt den Ausspruch an V. 15. an. Wie sich der versiegte Bach zu den Karavanen verhält: so Ihr zu mir; denn Ihr seyd so gut wie gar nicht für mich da. Sehr gut ist gerade der starke Ausdruck: nun seyd Ihr gar Nichts. Unter den Lesarten לֹא und לוֹ ist gewiß die letztere als die schwerere vorzuziehen, doch so, daß sie die seltene Schreibart für die Negation ist, und wir nicht etwa לוֹ als pron. ei mit Bezug auf נַחַל V. 15. nehmen: „ja, nun gleicht ihr ihm". Die Lesart לִי (wie die LXX und der Syr. aus-

22. Sprach ich denn: „gebet mir!
und von euerem Vermögen schenkt für mich! *p*)
23. oder macht mich frei aus Feindes Hand,
und aus der Hand der Unterdrücker kauft mich los!“ *q*)
24. Belehret mich, und ich will schweigen,
worin ich irrte, weist mir nach!
25. Wie matt sind doch der Wahrheit Worte! *r*)

---

drücken) ist gänzlich zu verwerfen. In der Bedeutung von Nichts kömmt לא vor Ezech. 21, 31; Dan. 4, 32 (לה). — Man bemerke die Paronomasie in dem Ausdrucke des Originals תראו ותיראו, welches wahrscheinlich ein Sprüchwort war: sehen etwas Schreckhaftes (denn חתת ist hier sicher objectum consternationis) und sich fürchten, d. i. auf der Stelle die Besinnung verlieren, so daß ראה und ירא „sehen und fürchten“ eins ist, in Eins zusammenfällt. Sinn: indem ihr mein schreckenvolles Elend sehet, erbebt ihr, statt durch Aeußerung Eures Mitleidens und liebevoller Tröstungen dasselbe mir zu erleichtern. Hiob drückt sich eigentlich sehr mild und nachsichtig aus: Ihr werdet durch das Entsetzliche meines Zustandes so in Furcht und Schrecken gesetzt, daß ihr alle richtige Beurtheilung meiner Leiden darüber verliert.

p) Und doch hatte ja Hiob nicht etwa von seinen Freunden einen Aufwand von Seiten ihrer Kraft, eine wirkliche Aufopferung für sich verlangt! Nur liebevolle Behandlung, sonst nichts! Sehr gut psychologisch, nach der Erfahrung, daß beim Geben häufig die Freundschaft scheitere. „Schenkt für mich“, nämlich an den Richter, um mich von einer Strafe loszukaufen: denn diese Bedeutung hat hier שחד, so wie auch שחד das dem Richter gegebene Geschenk bedeutet, und häufig besonders die Bestechung. Nehmen wir das verb. auch hier in diesem Sinne, so gewinnt der Gedanke dadurch an Stärke: „habe ich etwa einen Dienst der Ungerechtigkeit von Euch verlangt?“ — כח opes, wie Spr. 6, 10.

q) Unter dem Feinde und Unterdrücker verstehen wir am besten den Gläubiger, in dessen Gewalt der Schuldner sich befindet.

r) Ironisch zu nehmen. — מרץ = مَرِضَ matt, krank

und was will rügen eure Rüge?

26. Wollt ihr etwa Worte rügen?
und für Gesinnung des Verzweiflungsvollen Worte achten? *s*)

27. wohl gar ungehalten werden über den Verwais'ten,
und verdrießlich über euren Freund? *t*)

---

seyn. Diese Bedeutung des verb. paßt auch gar wohl zu Mich. 2, 10., wo חֶבֶל נִמְרָץ am besten durch „ein tödtliches Verderben" übersetzt werden kann. נִמְרָץ steht dann für das gewöhnlichere אָנוּשׁ z. B. Mich. 1, 9. S. auch 1 K. 2, 8. — יֹשֶׁר ist hier das Rechthaben, die richtige Einsicht. Sinn: eure Worte müßten kräftiger und überzeugender seyn, wenn sie wirklich aus der Wahrheit richtiger Einsicht flößen. Es sollen Wahrheits-Worte seyn, und doch sind sie so matt! — Eine jüdisch-traditionelle, von Kimchi ausgehende, Erklärung ist: „wie kräftig sind der Wahrheit Worte!" — Aber sie scheint sich nicht bequem mit dem Sinne des zweiten Hemistichs zu vereinigen. Ebenso verhält es sich mit der Erklärung, nach welcher נִמְרְצוּ s. v. als נִמְלְצוּ, „wie süß sind doch der Wahrheit Worte!" So 1 Cod. bei Kenn. und der Chaldäer. Vgl. Rosenmüller zu d. St. Die in den Worten gefundene Ironie thut mehr Wirkung. הוֹכֵחַ מִכֶּם „das Rügen, das von euch ausgeht". Auf מִכֶּם liegt ein besonderer Nachdruck: ihr habt gut tadeln, da ihr nicht in meiner Lage seyd.

s) Wer darf es mit den Worten eines Verzweiflungsvollen so genau nehmen? Vor לְרוּחַ suppliren wir תַּחְשֹׁבוּ mit Wiederholung des fragenden הֲ. רוּחַ steht im offenbaren Gegensatze mit אִמְרֵי und ist Gesinnung. Indem man diesen Gegensatz übersah, kam man auf mannigfaltig-künstliche Erklärungen des Verses. S. Rosenmüller zu d. St. Will man die unsrige nicht gelten lassen, so ist die einfachste: „aber nichtig sind ja des Verzweiflungsvollen Worte". Damit stimmt ein cod. bei Kenn. u. *de Rossi*, der blos וְרוּחַ hat.

t) אַף steigernd: „und wohl gar?" — תַּפִּילוּ elliptisch.

28. Nun also, laßt's gefallen euch, mich anzusehn:
 könnt' ich in euer Angesicht denn lügen? *u*)
29. Nehmt doch zurück, daß Unrecht nicht geschehe!
 nehmt doch zurück, noch gilt mein Recht in dieser
 Sache! *v*)

Man denkt zur Ergänzung Manches hinzu; gewöhnlich רֶשֶׁת Netz, „und ihr wollt den Verwais'ten zu fangen suchen durch die Schlingen eurer Reden?" Schultens macht gar אַף zum Subst. nasus im Accus. „Nasum invidiae facitis in pupillum", d. i. ihr behandelt den Verwais'ten mit Stolz und Verachtung. Ich supplire: פְּנֵיכֶם „wollt ihr euer Gesicht hängen lassen", d. i. verdrießlich seyn, wie 1 Mos. 4, 5 u. 6. — So heißt es auch z. B. bei Neh. 6, 16. von den Feinden: וַיִּפְּלוּ מְאֹד בְּעֵינֵיהֶם sie wurden sehr verdrießlich in ihren Augen. Parallel dem Ausdruck ist תַכִּרוּ im folgenden Hemistich, welches man gewöhnlich von כָּרָה graben übersetzt: „ihr wollt eine Grube graben?" d. i. wieder: „zu fangen suchen durch Redekünste?" — Ich vergleiche aber das syr. ܟܪܐ doluit, aegre tulit, z. B. Matth. 14, 9. In dieser Bedeutung hat wenigstens auch der Syr. כְּרָה an unsrer Stelle genommen.

u) וְעַתָּה Nun also, da ihr meine Reden ganz falsch beurtheilt habt, פְּנוּ־בִי, so richtet genau euer Augenmerk auf mich: könnte ich wohl in dem Zustande, in dem ich mich befinde, euch gegenüber anders reden, als ich rede? — Ich würde mich ja sonst der frechsten Lüge schuldig machen.

v) Lauter Ausdrücke vom Gericht hergenommen. — שֻׁבוּ eigentlich: wendet doch um, d. i. nehmt doch das zurück, was ihr bereits ausgesagt habt. — עַוְלָה ist recht eigentlich „das Unrecht vor Gericht", wie sonst עָוֶל, z. B. 3 Mos. 19, 15.: לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט verübt nicht Unrecht im Gericht. בָהּ in ea? Am einfachsten nehmen wir das Suffix. fem. als Neutrum, „darin", d. i. in dieser Sache.

30. Liegt denn auf meiner Zunge Unrecht?
oder merkt mein Gaumen nicht den Frevel? *w*)

Siebentes Capitel.

1. Hat Kriegsdienst *x*) nicht der Mensch auf Erden?
und sind nicht, wie des Lohnarbeiters Tage, seine Tage?
2. Gleich dem Knechte, der nach Schatten lechzet,
und gleich dem Tagelöhner, der seines Lohnes harret:
3. so *y*) sind mir Unglücksmonde zugefallen,
und Trübsalsnächte mir verhängt.

---

w) Nämlich, den er ausspricht. חֵךְ steht hier als Werkzeug der Rede, wie Cap. 31, 30.; Spr. 8, 7.; Hos. 8, 1. Sinn des ganzen Verses: Mein Herz weiß von keinem Unrecht und keinem Frevel, dessen es schuldig sey. Liegt die Schuld vielleicht in den Organen meiner Rede? Wollt ihr mit diesen rechten?

x) D. i. der schwerste Dienst, voll Kampf, Mühe und Beschwerde aller Art. S. Cap. 14, 14.; Jes. 40, 2.; Dan. 10, 1. Wörtlich und richtig der Chald. חֵילָא u. *Hieron.* militia. Auf gleiche Weise *Arrianus* in Epicteteis 3, 24.: *στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἑκάστου.* S. Grotius und Rosenmüller zu d. St. — Hiob kehrt mit diesen Worten zu seiner früheren Behauptung zurück, wie sie schon dem Sinne nach in Cap. 3, 14. u. 15. lag. Er führt den Freunden nun selbst aus, was sie einsehen müssen, wenn sie, wie er im vorigen Cap. V. 28. verlangt, nur auf ihn blicken wollen.

y) Das Bild ist nur nach dem allgemeinen Sinne aufgelöst. Eigentlich sollte man erwarten: also der geplagte Mensch. Dafür stellt er sich nun selbst in seinem besonderen Leiden hin. — Man bemerke die hier das unfreiwillige Uebernehmen einer solchen traurigen Erbschaft scharf bestimmende Form Hophal: הָנְחַלְתִּי ich bin zum Erben gezwungen worden. לִי ist hier emphatisch hinzugesetzt. Ueber den sogenannten pleonastischen Pronominal-Dativ beim verb. vgl. Gesenius

4. Wenn ich mich niederlege, muß ich sagen: „wann steh' ich wieder auf?"
es dehnt sich lang die Nacht z), und satt werd' ich, mich hin und her zu werfen bis zur Dämmerung.

---

im Lehrgeb. S. 736; Ewald in d. krit. Gramm. S. 624. יַרְחֵי־שָׁוְא als Accus. in Ansehung der Unglücksmonde. In dem Ausdrucke נָחַל liegt eine Ironie, da erben sich doch zuerst nur auf etwas Erfreuliches bezieht; aber auch die Araber sagen: etwas Uebles erben. S. Beispiele bei Schultens zu d. St. — „Monate" statt Tagen des Unglücks sind genannt, um die längere Dauer der betrübten Zeit dadurch auszudrücken. מִנּוּ־לִי sie haben mir zugezählt, für: man hat mir zugezählt, und dieses geradezu als Passiv. zu fassen. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 798; Ewald in d. krit. Gramm. S. 644. In dem gewählten Ausdruck ist recht gut das unvermeidliche Verhängniß beschrieben.

z) מִדַּד als Piel mit Bedeutung der Intension; wegen der darauf folgenden Lin. Makkeph steht unter dem zweiten Rad. Patach statt Zere. Rücksichtlich der Herleitung des Wortes unterschreibe ich ganz die Erklärung des *Lud. de Dieu* in den Animadvers. zu unsrer Stelle: „varie ab interpretibus accipitur, nos hic Arabicam ejus verbi significationem facillimam, ac certissimam arbitramur, apud quos מַדַּד (مَدَّ) extendere, in longum producere, quasi mensuram augere significat". Eigentlich müssen wir nun mit diesem Ausleger Gott als Subject annehmen, dessen Name aus Ehrfurcht verschwiegen wird. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 645. In der Uebersetzung gestatten wir uns die Freiheit, die active Construction in die passive zu verwandeln. Andere, wie Gesenius, Rosenmüller und Winer betrachten מִדַּד als Subst. v. נָדַד fliehen, und übersetzen: wann entflieht die Nacht? — In מִדַּד und נְדֻדִים scheint eine Paronomasie zu liegen. — עֶרֶב nicht Abend, sondern für Nacht überhaupt im Gegensatze von נֶשֶׁף Morgendämmerung, wie 1 Mos. 1. sich immer עֶרֶב und בֹּקֶר entgegenstehen.

5. Gekleidet ist mein Fleisch in Wurm und Staub,
meine Haut geneset und bricht wieder auf. *a*)
6. Schneller als das Weberschiffchen gleiten meine Tage,
und gehen hoffnungslos zu Ende. *b*)
7. Bedenke, daß ein Hauch mein Leben, *c*)

---

a) Man erinnere sich, daß unser Leidender mit der Krankheit der Elephantiasis behaftet war. Die Ausdrücke sind demnach meistens ganz eigentlich zu nehmen. „Hier Geschwüre, worin Maden wachsen, dort Geschwüre, mit einer Kruste von getrocknetem Eiter überzogen, die oft wieder aufbrechen“; Justi. — רִמָּה ist besonders das durch Fäulniß entstehende Gewürm, wie im Arab. رِمَّة. S. auch Cap. 17, 15.; 21, 26.; 24, 28.; 2 Mos. 16, 24.; Jes. 14, 11. Im Arab. steht رَمِيم geradezu vom modernden Todten. גּוּשׁ (im Chetib eigentlich גִּישׁ) = dem Chald. u. Talmud. גּוּשָׁא Erdscholle; mit Bezug auf das unreine Aussehen der Haut. Diese Bedeutung des nur hier vorkommenden Wortes ist sicher erwiesen. Auch LXX, Chald. *Vulg.* nehmen es so. Ueber die Herleitung vgl. Gesenius u. Winer u. d. W. עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס läßt sich am einfachsten nach der eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung der hebräischen Wörter erklären: „meine Haut kehrt zurück und wird wieder verstoßen“, d. i. kaum hat sich über die heilgewordene Wunde frische Haut gezogen, so wird sie durch eine neu aufbrechende wieder verdrängt. Bei מָאַס haben wir nicht einmal nöthig, das verwandte מָסַס zerfließen, zu Hülfe zu rufen. Anders faßt רָגַע Gesenius u. d. W.

b) Schnell, sehr schnell wird mein Leben ganz und auf ewig dahin seyn! אֶרֶג radius textorius, wie schon Kimchi erklärt u. der Chald. יוֹמַי קְלִילוּ מִן גַּרְדִּית מַחֵי. S. dagegen Rosenmüller. תִּקְוָה steht vorzugsweise von der Hoffnung eines neuen Lebens, wie auch Cap. 14, 19. So מִקְוֶה 1 Chron. 29, 15.

c) Anrede an Gott. רוּחַ steht hier wie sonst הֶבֶל, das

nicht wiederkehrt mein Auge, Glück zu sehen! *d)*
8. Es schaut mich nicht das Aug', das nach mir blickt,
deine Augen suchen mich, — ich bin nicht mehr! *e)*

Hauptwort des Predigers, als Bild der Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Man bemerke überhaupt die ergreifende Wehmuth in dem tiefen Gefühle der Vergänglichkeit des schnell entschwindenden und nie wiederkehrenden Lebens. Vgl. Ps. 78, 39.

d) Welche Wahrheit in diesen Worten! Hat gleich Hiob früher den Tod sich gewünscht und die Bewohner des Schattenreiches wegen ihrer Ruhe glücklich gepriesen (vgl. Cap. 3, 17 u. fg.), so kann er doch jetzt, wo seine Seele sanfter gestimmt und sein Blick fester auf die Finsterniß der Unterwelt geheftet ist, in die er nun bald auf ewig hinabfahren soll, sein Herz nur mit Wehmuth von dem erleuchteten Daseyn des Lebens losreißen, wo man siehet und gesehen wird! Ein Strahl einst genossener Freuden fällt in sein düsteres Gemüth, indem er sagt: „daß nicht wiederkehrt mein Auge, Glück zu sehen". Ueberhaupt das Entbehren des Schauens — wie schmerzt es innig den aus dem Reiche des Lichts in die ewige Dunkelheit Scheidenden! — So preis't auch der Prediger, nachdem er die Nacht des Trübsinns überwunden, das Glück der Lebenden, die freundliche Sonne schauen zu können. S. Cap. 11, 7.: „Süß ist das Licht und lieblich für die Augen, zu sehen die Sonne".

e) „Deine Augen" gewiß nicht Gottes (denn er sieht auch in die Finsterniß der Unterwelt, s. Ps. 139, 8.), sondern irgend eines, der den Verlorenen sucht, etwa eines der drei Freunde. Uebrigens liegt in den Worten des letzten Hemistichs der Sinn, daß Hiob in einem Nu verschwunden seyn wird, so daß, während noch einer nach ihm hinsieht, er auch schon nicht mehr ist. Eben dieses sagt auch das erste Hemistich, in welchem das particip. praes. ראי nicht zu übersehen ist — in dem Augenblicke, wo einer Hiob noch sieht, sieht er ihn auch nicht mehr. Eigentlich: das Auge des mich Sehenden. In dem שׁוּר scheint aber die Bedeutung des durch scharfes Hinsehen Erschauens zu liegen, so daß das verb. dem gegenüberstehenden עֵינֶיךָ בִּי gut entspricht. Gegen den Parallelismus ist die von mehreren Auslegern vor-

9. Es schwindet hin die Wolke und vergeht: *f*)
also wer niedersteigt in's Todtenreich — er kömmt
nicht mehr herauf.
10. Nicht mehr kehrt er zurück zu seinem Haus,
und nicht erkennt ihn seine Stätte mehr. *g*)
11. Dafür will auch ich nicht wehren meinem Munde,
will in meines Geist's Bedrängniß reden,
will in meines Herzens Trübniß klagen. *h*)

---

geschlagene Auffassung des רֳאִי als eines nom. substant. Anblick, wie Cap. 33, 21., wodurch aber überhaupt ein steifer Sinn herauskömmt: „es schaut mich nicht das Auge des Anblicks". *Vulg.* nec aspiciet me visus hominis. Die andern alt. Uebers. drücken das partic. aus.

f) Ein treffendes Bild, um die gänzliche und schnelle Auflösung in Nichts auszudrücken. So steht das wohlgewählte כָּלָה auf gleiche Weise passend von dem sich verziehenden Rauche Ps. 37, 20.; 102, 4. Ein Cod. bei de Rossi liest hier sogar עָשָׁן, welches auch der Chald. vor Augen gehabt zu haben scheint. Das Bild der Wolke ist aber edler.

g) Rein poetisch, elegisch zu fassen. Der gemüthvolle Orientale gewinnt seinen Wohnsitz lieb und trennt sich ungern von ihm, wie von einem durch langen Umgang befreundeten Menschen. Daher die häufige Wiederkehr der Phrase: „die Stätte kennet ihn nicht mehr"; vgl. z. B. Ps. 103, 16. Ein Anderer nimmt nun den Wohnplatz des Verschwundenen ein. In den elegischen Gedichten der Araber namentlich finden wir eine vorzugsweis sentimentale Betrachtung der von ihren früheren Bewohnern verlassenen Stätte. Wie oft schildern nicht die Dichter der Moallakat ihre Wehmuth bei dem Anblicke des Zeltes oder Platzes, wo einst die Freundin weilte. S. Reiske in seinem Commentar zu *Tarapha* p. 43.

h) Bei dieser Ohnmacht des Menschen, die er besonders durch die unbeugsame Gewalt des Todes erfährt, will Hiob wenigstens die Freiheit der Rede gebrauchen, um durch unverhaltenes Klagen über sein trauriges Loos dem gepreßten Herzen Luft zu machen. Vortrefflich ist das voranstehende גַּם־אֲנִי, in welchem eine große Kraft der Selbsterhebung liegt.

12. Bin ich ein Meer? ein Ungeheuer?
daß du mir Wache setzest? *i*)
13. Sag' ich: mein Bette soll mich trösten,
mein Lager meinen Kummer lindern: *k*)
14. so schreckst du mich durch Träume,
und läßt vor Nachtgesichten mich erbeben, *l*)

---

i) Warum doch gönnet Gott dem geplagten Hiob nicht einmal den Leiden und Kummer lindernden Schlaf, sondern verscheucht ihn durch schreckende Träume und Nachtgesichte? Ist es doch, als betrachte er ihn, den gebeugten und schwachen Mann, wie ein wildes Ungeheuer in unbändiger Kraft, das man, um es zu zähmen, keinen Augenblick außer Acht lassen dürfe? Hiob wählt von sich die stärksten Bilder des trotzigsten Widerstandes. Bei der zuerst auffallenden Vergleichung mit יָם muß man sich erinnern, daß das Meer von dem alttestamentlichen Dichter gerne in einer gewissen empörerischen Wuth gegen Gott dargestellt wird, die er aber als Herr der Natur niederzudrücken und zu beschwichtigen weiß. S. Cap. 26, 12.; Jes. 51, 15.; Jer. 31, 35. u. s. w. Von dem Meere geht er auf seinen furchtbarsten Bewohner תַּנִּין über. Vgl. Jes. 27, 1. Es ist nicht nöthig, daß er dabei an eine besondere Gattung, etwa an das Krokodil gedacht habe.

k) נָשָׂא mit בְּ einen Theil wegnehmen von etwas, wie 4 Mos. 11, 17.; Koh. 5, 14.; Neh. 4, 11. u. s. w. שִׂיחַ Kummer, wie Cap. 9, 27.; 21, 4.; 23, 2.; Ps. 102, 1.; 142, 3.; 1 Sam. 1, 16. u. s. w. Die Grundbedeutung des Stammw. שִׂיחַ ist hervorbringen, wie im Syr. ܣܘܚ, besonders von Pflanzen, sproßen (vgl. שִׂיחַ Gesträuch 1 Mos. 2, 5.). Daraus folgt 2) der Begriff der unmittelbaren Gedankenerzeugung und des Lautwerdens und Bestimmens der Gedanken im Reden. Da nun der Erfahrung gemäß der Mensch dem, was ihn betrübt, am meisten in Gedanken nachhängt (vgl. unser Deutsches: sich Gedanken machen), so ergiebt sich 3) die Bedeutung des Bekümmertseyns von selbst.

l) Der Schlaf des mit der Elephantiasis Behafteten ist sehr unruhig und durch aufschreckende Träume gestört.

15. daß ich mich selbst erwürgen möchte, —
Tod von meinem eigenen Gebein! — *m*)
16. Doch, das verschmäh' ich — werd' ich ja nicht ewig leben! —
nur laß von mir ab: denn Hauch sind meine Tage! *n*)
17. Was ist der Mensch, daß du so groß ihn achtest, *o*)
und auf ihn richtest deinen Sinn?

---

m) Das Schmerzgefühl über mein Elend erreicht einen solchen Grad der Stärke, daß ich Lust bekomme, mir selbst das Leben zu nehmen. Ein besonderer Nachdruck liegt auf נפשי „so daß ich selbst Erwürgung wähle". Aus den Worten מחנק und בחר ergiebt sich, daß wir an den Selbstmord zu denken haben: denn der erste Ausdruck, welcher Erstickung bedeutet, läßt sich nicht gut auf Gott beziehen, als wenn Hiob von ihm diese Todesart wünschte. Warum doch gerade diese? warum nicht, Gottes würdiger, etwa Zerschmetterung durch Blitz? Und das verb. בחר in seiner Verbindung mit נפשי bezeichnet wenigstens recht scharf die eigene Wahl des Todes. Die Worte des zweiten Hemistichs מות מעצמותי können uns nun aber über den wahren Sinn des ersten gar nicht in Zweifel lassen. Die Erklärung: „es wünscht meine Seele lieber den Tod, als solche Knochen, wie ich sie habe" klingt geschmacklos. Wer indessen daran Anstoß nimmt, daß Hiob mit dem Gedanken des Selbstmords umgegangen, setze den Vers mit den חזינות des vorhergehenden in Verbindung, so daß der Leidende im ängstigenden Traume als sich selbst erwürgend dargestellt wird. So Eichhorn.

n) מאסתי scil. was im vorigen Verse ausgedrückt war. So entsteht wenigstens ein viel kräftigerer Sinn, als wenn man מאס = מסס „zerfließen" nimmt und erklärt: „ich schwinde hin, ich werd' nicht ewig leben". חדל ממני „laß ab von mir" nämlich mich zu plagen mit unaufhörlichen Schmerzen: „denn meine Tage sind wie Hauch" ist hier nicht als allgemeiner Gedanke zu nehmen, sondern in dem Sinne, daß nun doch Hiob's Leben bald verweht sey.

o) Vgl. fast dieselben Worte, nur in einem anderen

18. daß du ihn heimsuchst jeden Morgen,
und alle Augenblick' ihn prüfst? *p*)
19. Wie lange willst du denn nicht außer Acht mich lassen?
und keinen Augenblick mir Ruhe gönnen? — *q*)
20. Hab' ich gesündiget: — was kann ich dir, o Menschen-
hüther, thun? *r*)

Sinne gebraucht Ps. 8, 5.; 144, 3. Wie mag doch über- haupt der Allerhöchste den schwachen Menschen für so bedeutend achten, daß er ihn seiner unausgesetzten Aufmerksamkeit und Prüfung würdigt? —

p) D. i. jeden Tag von neuem, mit jedem neuen Morgen, wobei aber der **Morgen** als solcher nicht weiter zu urgiren ist. Ebenso z. B. Ps. 73, 14.; Klagl. 3, 23. Coccejus meint, der Ausdruck sey von einem Hirten hergenommen, welcher jeden Morgen sein Vieh untersuche, ob es noch alle da sey.

q) Wörtlich: wie lange willst du denn nicht von mir blicken, (wie ein durch seine genaue Aufmerksamkeit quälender Wächter) mich nicht so lange lassen, als ich verschlinge meinen Speichel? עַד־בִּלְעִי רֻקִּי bis ich verschlinge meinen Speichel, d. i. auch nur die kürzeste Zeit; eine sprüchwörtliche Redensart, die wir gerade so im **Arabischen** finden: ابلعني ريقي „laß meinen Speichel mich verschlingen", welches im Camus erklärt wird: امهلني مقدار ما ابلعه d. i. „laß mir nur soviel Zeit, als ich ihn (den Speichel) verschlingen kann". S. die Entlehnung daher bei **Golius** S. 319. **Schultens** bringt eine erläuternde Stelle aus *Hariri* Consess. 15. bei. Auch im **Persischen** findet sich diese Ausdrucksweise. Viele Ausleger beziehen fälschlich die Worte, ohne das Sprüchwörtliche derselben zu erkennen, auf den individuellen Krankheitszustand Hiob's. So schon eine Glosse bei *Hieronymus*: „Inter caetera mala dolorum et cruciatuum Synanchen habuisse se perhibet, qua tumore faucium hominis halitus intercluditur et saepe quasi laqueo strangulatus extinguitur".

r) Man übersehe in dieser ganzen Rede Hiob's und besonders zum richtigen Verständniß von diesen zwei letzten Versen nicht, daß er ja alle Unglücksfälle, die ihn betroffen,

fromm, geduldig und gefaßt, als nothwendige Schickungen Gottes ertragen. „Jehova gab, Jehova nahm: Jehova's Name sey gelobt!" Cap. 2, 21. u. 22. Nur die unaufhörlichen Schmerzen der fürchterlichsten Krankheit, die sich noch zu seinen Seelenleiden gesellen, und ihm auch keinen Augenblick Ruhe gestatten, kann sein Verstand mit Gottes Natur nicht reimen, und im bitteren Gefühl eigentlicher Gequältheit entfließen seinem Munde obige Worte. Angenommen, ist der Sinn derselben, Hiob habe gesündigt, warum peinigt ihn Gott dafür so unausgesetzt? Fürchtet er ihn etwa und überhäuft ihn so mit Plagen auf Plagen, um ihm alle Kraft zu rauben? Aber Gott hat ja den Menschen immer im Auge, und wie könnte ihm also Hiob etwas schaden? Oder, warum verzeiht Gott Hiob seine Sünde nicht? hat er nicht genug dafür gelitten? warum soll er ganz zu Grunde gehen? Denn schon ist er seinem völligen Untergange nahe! — Vor חָטָאתִי supp. אִם, wie dieses schon die LXX ganz richtig ergänzen, wenn sie übersetzen: εἰ ἐγὼ ἥμαρτον. Dieselbe Auslassung dieser Conjunction finden wir Cap. 19, 4.; Ps. 139, 11.; 1 Mos. 42, 38. und an and. Stellen. Das Praeter. des Verbums ist hier als eigentliches Plusquamperfectum Conjunctivi aufzufassen. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 768. S. aber auch Ewald in d. krit. Gramm. S. 662, wo richtig auf die energische Kürze dieses Vordersatzes ohne das hinzugefügte אִם aufmerksam gemacht wird. — מָה אֶפְעַל wie wir sagen: „was kann ich dir denn thun? was kann ich gegen dich unternehmen?" wie auch in der Parallelstelle Cap. 35, 6. פָּעַל und עָשָׂה genommen werden muß. So steht auch עָשָׂה mit dem Dat. der Person: einem etwas anthun im feindlichen Sinne, 2 Mos. 14, 11.; 1 Mos. 27, 45. פָּעַל ist aber nur poetischer Ausdruck für עָשָׂה. Viele Ausleger: „was soll ich dir thun, um dich zu versöhnen?" Diese Erklärung ist aber schon gegen die richtige Auffassung des folgenden נֹצֵר הָאָדָם, welcher Ausruf dann wenigstens ohne besondere nachdrucksvolle Bedeutung hier stehen würde. Derselbe scheint vielmehr den Grund der vorhergehenden Frage zu enthalten, „was er ihm denn anthun könne?" da er ja den Menschen immerfort im Auge habe und also jeden Angriff gegen sich sogleich abwehren könne. Richtig geben die LXX

wozu auf mich den Angriff richten; *s*)
daß ich zur Last mir selber werde? *t*)
21. Oder, warum hebst du meine Schuld nicht auf,
und lässest mein Vergeh'n vorüber seyn?
Denn schon *u*) lieg' ich im Staube,
du suchst nach mir — ich bin nicht mehr!

---

jene hier gewiß nicht im guten Sinne, sondern als Ausfluß eines gereizten Gemüths zu nehmende Anrede an den Allsehenden: „ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν ἀνθρώπων."

s) Ein offenbar vom Kriege hergenommener Ausdruck, wo der Feind seinen Angriff immer auf einen Hauptpunct hinrichtet, welcher hier vorzugsweise מִפְגָּע genannt ist. Vgl. Cap. 16, 12.; Klagl. 3, 12. Diese Bedeutung des feindlichen Angriffs liegt deutlich im Stammw. פָּגַע Richt. 8, 21.; 15, 12. und a. a. St. Wörtlich: was machst du mich dir zum Angriffspunct? Wohl nicht ganz treffend Eichhorn: „was muß ich dir ein Anstoß seyn?" Wir würden ungefähr dem Sinne nach die Worte so erklären können: warum stürmst du mit immer neuen Plagen auf mich ein? besonders in Bezug auf die sich stets erneuernden Schmerzen der Krankheit.

t) LXX: εἰμὶ δὲ ἐπὶ σοὶ φορτίον. Die anderen alt. Uebers. wie wir עָלַי. Eigentlich: ich werde auch mir zur Last. Vgl. 2 Sam. 13, 25.; 15, 33.; Richt. 3, 10. und Ewald in der krit. Gramm. S. 610. über diese Bedeutung von עַל. Ueber die sogenannte תִּקּוּן סוֹפְרִים (correctio scribarum), welche statt unsrer Lesart עָלֶיךָ vorschlägt, bemerkt Schultens ganz richtig: „*Correctio* ista *scribarum*, quae *octodecim* locis applicatur, nihil aliud est quam *Crisis subtilissima* Veterum, qua indicant, quomodo secundum scopum et seriem orationis scribi potuisset, atque adeo debuisset, nisi gravis intervenisset causa stilum vertendi, vel paulisper inflectendi."

u) עַתָּה wie unser schon drückt hier das sehr bald aus; es ist als läge ich schon im Staube, d. i. als wäre ich bereits todt.

Achtes Capitel.

Bildad.

1. Es begann Bildad, der Schuchite, und sprach:
2. Wie lang' soll dauern solch' Gerede?
   sind heft'ger Sturm doch deines Mundes Worte! *v*) —
3. Kann beugen Gott das Recht?
   Kann beugen der Allmächt'ge die Gerechtigkeit? *w*)
4. Wenn *x*) deine Kinder an ihm sündigten,
   gab er sie preiß der eignen Schuld; *y*)
5. wenn du zu Gott dich wendest *z*)
   und zum Allmächt'gen flehst,

---

v) Bild des frechen Ungestüms.

w) Sinn: Gott kann doch nicht um deinetwillen seiner Gerechtigkeit entgegenhandeln. Es würde geradezu nur Ungerechtigkeit von Gott gewesen seyn, wenn er dich nicht bestraft hätte. Also schließt er von Hiob's gegenwärtigen Leiden mit Sicherheit auf früher von ihm begangene Sünden. Man beachte die Wiederholung des עַוֵּת, auf welchem ein für Hiob kränkender Nachdruck liegt. Vgl. Cap. 34, 12.

x) Dieses V. 4, 5. u. 6. anfangende Wenn mit seinen Folgesätzen soll die göttliche Gerechtigkeit ausdrücken: „wenn das ist, so muß nothwendig auch jenes seyn". Es beruht aber gerade auf diesem Worte eine Chikane in der Streitrede Bildad's gegen Hiob. Mit welchen stumpfen Waffen überhaupt unser Fechter kämpft, ist gar nicht zu verkennen; selbst seine äußere Rede klingt matt und leer. Einseitig greift er unter den Leiden Hiob's bloß dessen allerdings herben Verlust seiner Kinder auf, während er den Hauptpunkt, des Freundes ewig folternde Krankheitsschmerzen, die diesem doch besonders die anstößig gewordene Rede ausgepreßt, ganz übergeht.

y) Sinn: ihre Schuld brachte es nothwendig mit sich, daß sie untergingen. Gott, nach seiner Gerechtigkeit, mußte sie den Folgen ihrer Sünden überlassen. Matt und sprachlich gezwungen zugleich ist die Erklärung: „so schickte er sie hinweg wegen ihrer sündlichen Thaten", nämlich von der Erde, so daß בְּיַד für עַל־יְדֵי oder מִפְּנֵי stände.

z) שַׁחֵר אֶל־אֵל wie oben Cap. 5, 8. das bekannte

6. wenn rein und gerad' du bist:
   ja, dann wird zum Heil er dir erwachen, *a*)
   dein schuldlos Haus herstellen.
7. Sollt' auch gering dein Anfang seyn,
   dein Ende würde herrlich werden. *b*)
8. Ja, frage nur das Urgeschlecht,
   und merke auf die Forschung seiner Väter. *c*)

דָּרַשׁ אֶל־אֵל, nur in verstärkter Bedeutung: sich eifrigst um Gottes Gunst bemühen. Unser verb. steht auch so mit dem Accus. Hos. 5, 15.; Ps. 78, 34.

a) Sollen hier אַתָּה und עַתָּה vielleicht ein Wortspiel bilden? כִּי־עַתָּה hebt recht stark die nothwendige Folge für Hiob hervor, wenn er ein neues tugendhaftes Leben beginnt. — יָעִיר ist sicher als Hiph. intransit. zu nehmen, wie Ps. 35, 23., welche Stelle überhaupt der unsrigen zur Erläuterung dienen kann. Der Unglückliche fleht dort zu Gott: הָעִירָה וְהָקִיצָה „erwecke und ermuntre dich!“ Ein sehr gewöhnliches Bild, nach dem für den Leidenden Gott zu schlafen scheint. S. Jes. 31, 28.; Ps. 7, 7. — שִׁלַּם in integrum restituit.

b) Es ist dem Fortgange der Rede angemessener, wenn wir רֵאשִׁית von dem Anfange des neuen Glückszustandes, nach der durch aufrichtige Reue eingetretenen Versöhnung mit Gott, nehmen, als wenn wir mit Rosenmüller u. a. jenen Ausdruck auf den vor Hiob's Unglück vorhergegangenen Lebenszustand beziehen: „dein voriges Glück war im Vergleich mit dem nun folgenden gering“. אַחֲרִית ist der Ausgang, wie Cap. 42, 12.; Spr. 5, 4, 11.; 23, 18, 32.; 24, 14. Im Arab. ist آخِرَة das letzte, geradezu der jüngste Tag. S. Koran Sur. 2, 3.

c) Denn schon die Weisen der grauen Vorwelt, welche ein weit höheres Alter, als das gegenwärtige Geschlecht erreichten, und daher erfahrungsreicher und somit auch zuverlässiger in der Mittheilung ihrer Lehren seyn konnten, berichten:

9. Denn von gestern her sind wir *d*) und wissen nichts,
denn unsre Tage sind ein Schatten auf der Erde. *e*)

10. Sie werden dir Belehrung geben *f*), zu dir sagen,
und aus ihrer Einsicht *g*) dir enthüllen:

11. „Schießt denn Papierschilf in die Höh', da, wo kein Sumpf?
„Wächst Riedgras auf, da, wo kein Wasser?

12. „Noch steht's in seinem Grün, daß man's nicht schneiden kann,
„doch vor allem andern Gras verdorrt's: — *h*)

---

daß, wenn auch der Gottlose äußerlich glänzend in seinem Glücke dastehe, derselbe doch gar bald seinen plötzlichen Untergang finde, während der Fromme, wenn er auch durch begangene Schuld eine Zeitlang sich Gottes Ungnade zugezogen, doch nie eigentlich von ihm verstoßen völlig verderbe, sondern bei aufrichtiger Reue und Besserung zu neuem Glücke sich erhebe. Demnach könne Hiob sicher seyn, daß Gott ihm auch wieder Freude in reichem Maaße senden werde, wogegen die Feinde des Guten in Schande und Verderben enden würden.

d) Sehr gut *Vulg.*: hesterni quippe sumus. Sprüchwörtlich für: wir sind ein gar junges Geschlecht!

e) Dieses Bild für das schnelle und flüchtige Vorübergehen des menschlichen Lebens findet sich häufig. S. Cap. 14, 2.; 1 Chron. 29, 15.; Ps. 102, 12.; 109, 23.; 144, 4.; Koh. 8, 13. u. s. w.

f) Hiob hatte oben gesagt: הוֹרוּנִי belehret mich! (Cap. 6, 24.). Bildad setzt ihm die Belehrung der alten Welt entgegen mit der Frage: הֲלֹא־הֵם יוֹרוּךָ d. i. die werden dich schon belehren.

g) Nachdrucksvoll: מִלִּבָּם „aus ihrer Einsicht", nicht etwa blos: מִפִּיהֶם „aus ihrem Munde". In dem יוֹצִיאוּ מִלִּים „sie lassen Worte herausgehen" liegt mehr als das bloße Reden überhaupt; es ist das Durchdachte und Wohlüberlegte desselben dadurch ausgedrückt. V. 11 — 13. folgt nun der Orakelspruch des weisen Alterthums.

h) Die in diesen Versen enthaltene Vergleichung, durch

13. „Also das Schicksal aller Gottvergessenen, *i*)
„so geht des Frevlers Hoffnung unter.“.
14. Worauf er baut, wird ihm zertrümmert, *k*)

---

welche das sich plötzlich in Untergang verkehrende äußere Glück des Gottlosen anschaulich abgebildet wird, ist häufig unklar aufgefaßt und erklärt worden, indem man die Zusammensetzung derselben aus zwei Theilen nicht scharf genug unterschied, wodurch erst eine deutliche Einsicht in das Ganze des Bildes gewonnen wird. V. 11: Papierschilf oder Sumpfgras wächst nur auf feuchtem, üppig nährendem Boden: ebenso gedeiht auch nur der Gottlose und wuchert auf im äußeren Wohlstande. Er gleicht daher in seinem Glück einer aus feuchter Erde schnell und hoch emporschießenden Wasserpflanze. V. 12: aber während solches Gras noch in seiner ersten jugendlichen Frische grünet und noch nicht bis zum Abmähen in seinem Wachsthume gediehen ist, verwelkt es plötzlich früher als jedes andere Gras: ebenso findet der Gottlose, indem er sich des hochglänzenden Anfanges seines blühenden Wohlstandes erfreut, noch vor der gänzlichen Vollendung desselben, einen schnellen und früheren Untergang als andere bei weitem nicht dem Anscheine nach so glückliche Menschen. Der doppelte Vergleichungspunkt zwischen dem Sumpfgrase und dem Gottlosen ist daher 1) üppiger Anfang des äußeren Glückes, 2) desto schnellerer Untergang desselben.

i) שֹׁכְחֵי אֵל Gottvergessene, starker Ausdruck für רְשָׁעִים, wie Ps. 9, 18; 50, 22. — אָרְחוֹת „Wege“ für Begegnisse, gerade so Spr. 1, 19.

k) Weitere Ausmalung des nur scheinbar festen Glückszustandes des Gottlosen: — אֲשֶׁר־יָקוֹט כִּסְלוֹ übersetzen die meisten älteren Ausleger nach der bekannten Bedeutung des hebr. קוּט für קוּץ: „fastidiet spem suam“, oder auch „fastidiet eum spes sua“. Noch Schultens entscheidet sich für diese Erklärung, indem er übersetzt: „quem sua ipsius fiducia cum taedio rejectabit“. Aber schon der Syrer: ܘܢܬܦܣܩ ܣܘܟܝܗ „doch seine Hoffnung wird abgeschnitten“. Ebenso der Chaldäer, Kimchi, Jarchi, und die meisten neueren Ausleger, wie Gesenius, Rosenmüller u. s. w. Man nimmt dann קוּט in der Bedeutung des arab. قَطَّ abgeschnitten werden, oder, was nach dem Bilde

und ein Spinnenhaus *l*) ist seine Zuversicht.
15. Stützt er sich auf sein Haus, so steht es nicht,
hält er sich fest daran, so will's nicht aufrecht halten. *m*)

---

des folgenden Hemistichs noch angemessener zu seyn scheint: قَاضَ pro قَوَّضَ diruit domum, dissolvit structuram. Diese letztere Erklärung ist die passendere, wie schon Kromayer zu d. St. richtig bemerkt: „quae non spei tantum optime conveniunt, sed etiam posteriori hemistichio, ubi domus araneae fit mentio, apte respondent.“

l) בֵּית עַכָּבִישׁ, arab. بيت العنكبوت (vgl. Bochart. Hieroz. nach der Leipz. Ausg. tom. III. pag. 507.) wird auch im Koran als treffend bezeichnendes Bild der leichtesten Zerstörbarkeit gebraucht. Vgl. die hierher sehr passende Parallelstelle Sur. 29, 40. Ebenso heißt es in einem arab. Sprüchwort: „auch die Mauer des künstlich gebauten Schlosses vertilgt die Zeit كما يمزق بيت الخدرنق gleichwie das Haus der Spinne zerstört wird.“ Vgl. H. A. Schultens Elnawabig pag. 105.

m) Nicht recht passend scheint es, עַכָּבִישׁ als Subject zu יִשָּׁעֵן zu nehmen, wie ein großer Theil der Ausleger thut und namentlich Schultens sehr elegant vertheidigt, indem er sagt: „Ob oculos ponitur araneus in media sua tela, tanquam in domo firma, ac tuta, residens atque superbe super eadem recumbens: quin manibus quasi suis eandem retinens simul, simul sustinens et suffulciens: quum interim subitus, vel ictus vel flatus, cuncta uno momento dissipet; pendulamque bestiolam suismet retibus implicatam elidat.“ Aber im eigentlichsten Sinne wird doch die leichte Spinne von ihrem Hause getragen, nur freilich der schwere Mensch nicht von einem solchen dünnen Gewebe. Des Gottlosen Haus ist nun so schwankend und leicht, wie ein Spinnengewebe, darum kann er freilich nicht fest in demselben stehen. Indessen liegt allerdings dem bildlichen Ausdrucke dieses Verses die sinnliche Anschauung einer an ihrem Gewebe sich festhaltenden Spinne aus dem Vorigen zum Grunde: denn von dem Menschen kann doch nicht wohl gesagt werden, daß er sich auf sein Haus stütze, oder an demselben festhalte. Jedoch bleibt deshalb immer der Gottlose Subject.

16. Vollsaftig steht er da im Sonnenschein,
und über seinen Garten ziehen seine Sprossen; n)
17. um Haufen Steine winden seine Wurzeln sich,
am Gemäuer rankt er hin. o)

---

n) Im Allgemeinen ist die Rückkehr des Dichters zur Vergleichung des Gottlosen mit einer üppigen aber schnell vergehenden Pflanze nicht zu verkennen. Nur scheint er jetzt im Besonderen an das im Garten wuchernde Unkraut zu denken, das sich in dem ganzen Raume desselben mit seinen Sprößlingen ausbreitet und selbst Steinhaufen und Mauern umzieht, aber mit einem Male ausgerissen wird. — רָטֹב הוּא „Er (nämlich der Gottlose; wie man an ein ander Subject, namentlich an den Frommen denken könne, so daß sein Bild als herrlich grünender Baum des Gartens der Sumpfpflanze des Bösen entgegengestellt werde, ist nach den folgenden Versen nicht gut einzusehen) ist saftig grünend". Der Dichter verwandelt ihn unmittelbar in die Pflanze und zeigt ihn uns in ihrem Bilde symbolisch, statt zu sagen: „er ist wie eine Pflanze grünend, welche u. s. w." — לִפְנֵי־שָׁמֶשׁ übersetzt der Chaldäer und noch andere Ausleger: „vor Aufgang der Sonne". Aber reimt sich diese blos nächtliche Dauer der Pflanze zu ihrer weiten Ausdehnung im Garten, wie sie V. 17. beschrieben wird? Andere: „in der Sonne", d. i. selbst bei der Hitze steht er in voller Frische da. Etwas zu künstlich. Am einfachsten und kräftigsten: unter der Pflege der Sonne, im Sonnenscheine, wie Schultens richtig bemerkt: „Sol cum benigno suo fotu repraesentat blandiorem et ridentem fortunam, qua Hypocritae res mirum in modum provehuntur et enitescunt."

o) Vortreffliche Schilderung des selbst Steinhaufen und Mauern umziehenden Unkrautes. „Um Quellen (welche Bedeutung allerdings auch גַּל hat) schlingen seine Wurzeln sich", wie Viele übersetzen, scheint die Natur dieser Pflanze (wie sie V. 16. zu beschreiben anfing) zu unbedeutend hervorzuheben. Nach unserer Erklärung entspricht auch das zweite Hemistich besser dem ersteren. — Besonders malend ist der vielfach mißverstandene höchst anmuthige Ausdruck: בֵּית אֲבָנִים יֶחֱזֶה „er schaut (nämlich als Pflanze) das Haus der Steine an", d. i. er rankt an der Mauer umher, umklammert sie. Das

18. Reißt man ihn weg von seinem Ort', *p*)
verläugnet dieser ihn: „ich sah dich nicht!" *q*)
19. Sieh'! solches ist sein froh' Geschick! — *r*)

---

bezeichnete Gewächs in seiner lebendigen Fortbewegung nach der Mauer hin und an derselben hinauf scheint diese nach einer naiven Betrachtung anzublicken. „Das Haus der Steine" ist wahrscheinlich die um den Garten gezogene Mauer, so daß also die Verbreitung des Gewächses bis an das äußerste Ende des Gartens in dem letzten Versgliede noch besonders ausgedrückt wird.

p) Am einfachsten supplirt man zu יְבַלְּעֶנּוּ den häufig ausgelassenen Namen Gottes oder das Particip. desselben Verbi, und übersetzt impersonell. Gekünstelt und ungrammatisch dazu ist die Erklärung von Schultens: „maternum solum absorbebit ipsum e loco suo", so daß אָם für אֵם, wie Mich. 6, 10. אִשׁ für אֵשׁ in der Bedeutung von mütterlichem Boden stände. Mit Schmid und Rosenmüller גַּל oder בֵּית אֲבָנִים aus dem vorigen Verse zum Verbo zu suppliren, scheint noch immer etwas zu künstlich. — In בָּלַע liegt sicher die schnelle und gewaltsame Hinwegraffung, wie z. B. Spr. 1, 12.

q) Die Worte haben doch wohl einen anderen Sinn, als die, welche man zur Vergleichung aus Cap. 7, 10. und Ps. 103, 16. gewöhnlich anführt: „seine Stätte kennet ihn nicht mehr". Sie drücken hier vielmehr lebhaft die Verachtung aus, welche dem Wuchergewächse selbst von dem Orte, wo es sich befand, zu Theil wird, sobald es der Eigenthümer des Gartens ausgerissen. Der Boden schämt sich seiner, wenn es ausgejätet daliegt, und will es nicht einmal gekannt haben, wiewohl er so genau mit ihm verbunden war. So verachtet ist (wenn wir die Vergleichung soweit ausdehnen dürfen) der Gottlose, sobald er aus dem Glück in das Elend gerathen, daß ihn selbst seine nächste und vertrauteste Umgebung als einen Unbekannten verläugnet.

r) Wörtlich: sieh', das ist seines Weges Freude. דֶּרֶךְ steht wie oben V. 13 אָרְחוֹת. Mit starker Ironie gesprochen. Sieh', das ist das große Glück, welches er auf seinem Lebenswege davon trägt!

doch — aus dem Staube sprossen Andre auf. *s)*
20. Sieh'! es verstößt Gott nicht den Frommen,
doch der Frevler Hand erfaßt er nicht. *t)*
21. Ja, *u)* mit Lachen wird er deinen Mund noch füllen,
und mit Jubel deine Lippen.
22. Deine Hasser werden sich mit Schaam bedecken,
und der Bösen Zelt wird nicht mehr seyn. *v)*

---

s) Und leider (wer sollte nach einem solchen Schicksale des Gottlosen es denken?) treten immer wieder Andere an die Stelle des also Gestraften. Die Bösen nehmen kein Ende auf der Erde. An der Stelle des ausgerotteten Unkrautes schießt immer wieder anderes empor. Es beziehen sich die bildlichen Ausdrücke noch auf die obige Vergleichung des Ruchlosen mit einer wuchernden Gartenpflanze. אַחֵר ist distributive zu nehmen: „immer ein anderer". Daher der Plural. יִצְמָחוּ. Vgl. Ewald in d. krit. Gramm. S. 640.

t) Einleitung zur Anwendung der angeführten Weisheit der alten Welt auf Hiob. Bildad glaubt nämlich, und hat es ja oben klar und hart genug ausgesprochen, daß Hiob, weil er leide, gesündigt haben müsse, aber er hält ihn deswegen nicht für einen Bösewicht, sondern immer noch für einen braven Mann, dessen sich Gott auch wieder annehmen werde, wenn der Bestrafte rein, reuig und demüthig sich von neuem zu ihm wende. Nur die eigentlich Bösen, d. i. die, welche in ihren Sünden beharren, rettet Gott nicht, wenn sie unglücklich werden, wie es bildlich heißt: „er ergreifet ihre Hand nicht", nämlich, wenn sie gefallen sind. Vgl. Ps. 73, 23.; Jes. 41, 13.; 42, 6.

u) עַד eigentlich: bis zu dem Punkt, daß, d. i. sogar. Ebenso wird diese Präposition gebraucht Cap. 25, 5. Besonders wird sie in dieser Bedeutung häufig mit der Negation verbunden und ist dann am besten zu übersetzen durch: nicht einmal, z. B. Hagg. 2, 19. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 840. Mehrere übersetzen, als stände עוֹד, wie z. B. Eichhorn: „noch wird er deinen Mund mit Lachen füllen". Dies tadelt schon Schultens, indem er sagt: „malim referre *donec* ad incrementum divinae benedictionis, usque et usque progressurum."

v) Die Hasser Hiob's sind nothwendig die Bösen, wie

Neuntes Capitel.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach:
2. Fürwahr! ich weiß, daß es so ist:
wie könnte neben Gott der Mensch sein Recht behaupten? *w*)
3. Ließ' er sich auch herab, *x*) mit ihm zu streiten,
nicht würd' er ihm erwiedern Eins von tausend. *y*)

---

ihnen auch im zweiten Hemistich die רְשָׁעִים parallel stehen. Sie schämen sich aber, weil ihre Hoffnung, Hiob werde gänzlich untergehen, so wenig erfüllt wird; ja, statt seiner werden sie vielmehr dem völligen Verderben übergeben. Ueber die Redensart: mit Schaam bedeckt, bekleidet werden, s. auch Jerem. 3, 25.; Ps. 35, 28.; 109, 29.

w) Der Leidende wünscht nichts mehr als seine Unschuld vor Gott selbst beweisen zu können. Aber wie vermöchte der schwache Mensch, wenn er sich auch seines Rechtes sicher bewußt sey, mit dem Allmächtigen in's Gericht zu gehen? Vgl. Ps. 143, 2. ו vor מַה fassen wir erklärend für nämlich, ohne es in der Uebersetzung auszudrücken. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 845. An sich genommen kann freilich ו nicht nämlich bedeuten, wie Ewald richtig bemerkt (s. dessen kritische Grammatik S. 653. not. 5. u. S. 654. not. 9.); da es aber hier offenbar zur Anreihung eines Satzes dient, der die Erklärung des vorigen enthält, so können wir es doch zur Verdeutlichung des Zusammenhanges der beiden Sätze so ausdrücken.

x) Nämlich Gott und nicht der Mensch, wie diesen Viele zum Subject machen. In dem אִם־יַחְפֹּץ liegt schon mehr die Herablassung Gottes zum Streite mit dem Menschen: „wenn es ihm beliebte", welches noch als eine besondere Gnade für den Menschen anzusehen seyn würde.

y) Hier ist natürlich der Mensch Subject. Gesetzt, Gott stellte sich ihm zu einem Wortwechsel vor Gericht, der

4. An Verstand hochweise und an Kraft gewaltig: — z)
wer trotzte ihm a) und blieb verschont?
5. Er rückt Berge weg, daß sie's nicht wissen,
er kehrt sie um in seinem Grimm; b)
6. er regt die Erde auf von ihrer Stätte,

Mensch, wenn er auch tausend Antworten auf eine Frage Gottes in Bereitschaft hätte, würde nicht einmal eine auszusprechen wagen, durch die schreckenvolle Majestät des Allerhöchsten in Bestürzung gesetzt. So ist der Sinn der Worte kraftvoller, als wenn wir mit vielen Auslegern Gott zum Subjecte machen: „er wird den Menschen gar keiner Antwort würdigen".

z) Ein Nominat. absolut. füllt dieses ganze erste Hemistich, welche Construction immer einen gewissen Nachdruck hat. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 724. u. in d. kl. Gramm. S. 248; Ewald in d. krit. Gramm. S. 636. u. in d. kl. Gramm. S. 276. Durch seine Weisheit verwirrt er den geschicktesten Redner, und durch seine Allmacht schlägt er jeden Widerstreit nieder.

a) Am einfachsten suppliren wir nach הִקְשָׁה das häufig mit diesem Verb. verbundene עֹרֶף, z. B. 5 Mos. 10, 16.; Spr. 29, 1.

b) Mit der dem hebräischen Dichter eigenthümlichen Erhabenheit malt der unsrige nun das allmächtige Gebieten der Gottheit über alle Kräfte der Natur, wie sich jenes der religiösen Anschauung des Morgenländers als Zorn des Herrn des Weltalls in Erdbeben, Sturmes Ungestüm und Verfinsterung alles Lichtes kund giebt. — וְלֹא יָדָעוּ, d. i. plötzlich, unversehns, wie der Hebräer nicht nur, sondern auch der Araber diesen Begriff des Adverb. ausdrückt. Vgl. z. B. Spr. 5, 6.; Ps. 36, 8.; Joel 2, 14. u. s. w. So steht besonders häufig im Koran die Phrase: „Allah vernichtet die Gottlosen, وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ „und sie wissens nicht", z. B. Sur. 12, 107. — אֲשֶׁר steht hier nicht als Conjunction für כַּאֲשֶׁר cum, wie man es gewöhnlich nimmt, sondern es weiset als not. relat. nachdrucksvoll auf das Subject in הַמַּעְתִּיק zurück: er ist es, der u. s. w.

und ihre Säulen beben; *c*)
7. er gebeut der Sonne, und sie geht nicht auf,
und versiegelt die Gestirne; *d*)
8. er neigt allein den Himmel,
und wandelt auf des Meeres Höhen; *e*)

---

c) Die Erde wird als auf Säulen ruhend gedacht, welche beim natürlichen Beben derselben zu wanken scheinen. Vgl. Ps. 75, 4. Daher wird auch Pred. Sal. 1, 4. gesagt: הָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת die Erde steht ewig. מָקוֹם ist der Ort, worauf sie ruht, ihre Stätte überhaupt, wofür specieller im folgenden Gliede gesetzt ist עַמּוּדֶיהָ „ihre Säulen“, welcher Ausdruck Cap. 38, 6. mit אֲדָנֶיהָ vertauscht wird. Kühn-poetisch beschreibt Jes. 24, 20. das Beben der Erde: „die Erde wankt, gleich einem Trunkenen, sie wird geschwenkt, wie eine Hangematte“. Im Koran gedenkt die furchtbar-erhabene Beschreibung des Gerichtstages vorzugsweise des Erdbebens, so daß die von jenem handelnde 99ste Sure geradezu die Ueberschrift: das Erdbeben, führt.

d) Es kann uns bei Auslegung des Dichters wenig kümmern, ob er bei der Zurückhaltung des Sonnenaufganges durch Gottes Allmacht an die sogenannte Eklipse der Sonne oder an eine Verdunkelung derselben durch Gewölk gedacht habe, worüber die älteren Ausleger mit einander im Streite liegen. Genug, er wollte sagen: der Allmächtige vermag durch seinen Willen selbst die Alles durchdringende Lichtkraft des Himmels gänzlich zu verlöschen. Der Ausdruck ist prächtig. חֶרֶס Sonne, wie Richt. 8, 13. אָמַר steht hier sicher in der dem arabischen Dialecte vorzüglich eigenen Bedeutung von befehlen, wie Esth. 1, 17.; 4, 13.; 9, 14.; Neh. 13, 9.; 2 Chron. 24, 8. Aus den angeführten Stellen sieht man, daß es besonders im späteren Hebräisch befehlen heißt. Das Versiegeln der Gestirne drückt ihre gänzliche und unauflösbare Verhüllung aus. Denn wer möchte Gottes Siegel brechen?

e) Die meisten Ausleger: „er breitet den Himmel aus“, wie Jes. 40, 22.; Ps. 104, 2. Es ist aber in dem ganzen Gemälde der mit Weisheit verbundenen Allmacht Gottes nicht sowohl seine Schöpferkraft, als vielmehr seine unumschränkte Beherrschung der Natur (besonders wie sie

9. **er verhüllt den Bär und den Orion,
den Sternenhaufen und des Südens Kammern; *f*)**

---

im Sturme erkannt wird, der wie ein Kampf des Herrn der Welt mit derselben angesehen werden kann) abgebildet. Daher nehmen wir hier schicklicher נָטָה in der Bedeutung von herabneigen, übersetzend: „er neigt den Himmel ganz allein", d. i. ohne Beistand eines Anderen. Gott steigt aber auf dem herabgeneigten Himmel zur Erde nieder, wie Ps. 18, 10. zeigt: וַיֵּט שָׁמַיִם וַיֵּרַד „er neigte den Himmel und stieg herab". Dem Bilde mag die sinnliche Betrachtung eines Ungewitters zum Grunde liegen, bei dem der Himmel tief herabzuhängen scheint. Hat sich aber Gott mit gewaltiger Niedersenkung des schweren Himmelsgewölbes von seinem erhabenen Sitze herabgelassen, so wandelt er auf des Meeres Höhen. Welche Majestät in diesem Bilde! Die Wellen des Meeres sind vom Sturme aufgeregte Berge, wild und ungestüm emporbrausend — der Herr wandelt über ihre Wuth dahin, tritt sie nieder mit seinem gewaltigen Fuße. In dem Darübergehen liegt der Begriff der Besiegung und Bändigung, wie 5 Mos. 33, 29.; Amos 4, 13.; Mich. 2, 3.

f) „Er schafft den Bär", übersetzt man gewöhnlich. Aber was soll hier schaffen nach dem eben entwickelten Charakter des Gemäldes der göttlichen Weisheit und Allmacht? — Schon Eichhorn übersetzt: „er verhüllt den Bär und den Orion". Diese Uebersetzung paßt hier sicher besser und läßt sich auch rechtfertigen, wenn man עָשָׂה in der Bedeutung des arabischen غَشِيَ texit nimmt. So wird z. B. Kor. Sur. 91, 4. dieses verb. von der Nacht gebraucht, wie sie das Licht verhüllt. Wirklich scheint עָשָׂה wie עָנָה (nach verschiedener Aussprache des ע) als ein doppelter Stamm im Wörterbuche unterschieden werden zu müssen, wie es schon in der von Schulz besorgten fünften Ausgabe des Coccejischen geschehen ist. Vgl. auch Winer im W. S. 755. und A. T. Hartmann's linguistische Einleit. in das Studium der Bücher des Alt. Test. S. 74. — Cap. 23, 9. stehen עָטַף und עָשָׂה im genauesten Parallelismus. Vielleicht gehört auch Zephan. 3, 5. hierher, wo das לֹא יַעֲשֶׂה עַוְלָה

10. **er thut Großes unerforschlich,
und Wunderbares ohne Zahl.**

---

dem יִתֵּן לְאוֹר im folgenden Versgliede entspricht. — עָשׁ ist sicher das Gestirn des von den griechischen Astronomen so genannten großen Bären, bei den Arabern نعش, d. i. Bahre, genannt. Vgl. verschiedene Erklärungen des Wortes bei J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 1901 — 1908; andere litterärische Nachweisungen bei Rosenmüller zu d. St. — כְּסִיל eigentlich: der Thor, erscheint Cap. 38, 31. gleichfalls als Sternbild und zwar gefesselt; die Benennung mag von einer alten Sage herrühren, nach der dieses Sternbild als ein zur Strafe an den Himmel angefesselter, gegen Gott sich übermüthig empörender (darum thörichter) Held betrachtet wurde. J. D. Michaelis dachte scharfsinnig an Nimrod (s. Supplem. pag. 1319), als den an den Himmel versetzten Rebellen. S. aber dagegen Gesenius im Commentar zu Jesaias Th. I. S. 458. Die alten Uebersetzer verstehen fast einstimmig den Orion der Griechen darunter. S. auch Lach in Eichhorn's allgem. Bibl. der bibl. Literatur Th. 7. S. 397. — כִּימָה nach Cap. 38, 31., Amos 5, 8. bedeutet sicher das sogenannte Siebengestirn oder die Plejaden; etymologisch der Haufen (nämlich von Sternen), arab. كُومَةٌ. Die Araber nennen dieses Sternbild عقد الثريا, d. i. der Plejaden-Knoten, vom Stmw. ثَرِىَ numerosus fuit, wegen der Menge der dicht verbundenen Gestirne. Immer zeigt sich in den verschiedenen Namen dieses auffallend-schönen Sternbildes, wie wir sie bei den einzelnen orientalischen Völkern finden, die allgemeine Anschauung desselben als einer engen Verbindung. Eben so belehrend als schön drückt sich darüber von Hammer in seinem Morgenländischen Kleeblatt S. 43. aus. Vgl. überhaupt rücksichtlich des Ursprungs der orientalischen Benennungen der vorzüglichsten Sternbilder denselben Verf. in den Fundgruben des Orients Th. 1. S. 1 u. fg. über die Sternbilder der Araber, und Ideler Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung der Stern-Namen S. 407 u. fg. — Alle diese ausgezeichneten glänzenden Erscheinungen, der Bär, der Orion und das Siebengestirn werden vorzüglich an der

11. Sieh'! er geht an mir vorbei, und ich seh' ihn nicht,
schwebt vorüber, und ich bemerk' ihn nicht!
12. Sieh'! er rafft dahin: wer will ihm wehren?
wer zu ihm sagen: was machst du? *g*)

---

nördlichen Hemisphäre des Himmels wahrgenommen; ihnen sind entgegengesetzt des Südens Kammern, d. i. wie schon Schultens richtig erklärt, sidera, quae in conspectum nostrum nunquam emergunt, sed tanquam in conclavibus et abditis penetralibus delitescunt.

g) Dieser ganzen Erscheinung der erzürnten Gottheit, wie sie der Dichter als unsichtbar vor dem Menschen vorüberrauschend und unabwehrbar ihn beraubend aufführt, scheint das Bild eines ungestümen, nur durch seine unaufhaltbar-wegraffende Kraft zu gewahrenden, vor dem Menschen vorüber sausenden Sturmwindes zum Grunde zu liegen. S. über חָלַף vom sausenden Winde gebraucht Jes. 21, 1. Vgl. unten Cap. 11, 10. Immer bleibt die Hauptidee in den obigen Worten: es ist durchaus unmöglich für den Menschen sich mit einem so mächtigen Wesen, wie Gott, in Kampf einzulassen. — Die beiden V. 11. u. 12. enthaltenen, durch das lebhafte הֵן auf echt-orientalisch-poetische Weise mit einander verbundenen Sätze würden wir echt-occidentalisch-philosophisch so zusammenfügend dem Sinne nach ausdrücken: wenn Gott unsichtbar vor dem Menschen gleich einem Sturmwinde vorübersausend ihm Etwas, das ihm theuer, hinwegraffte, d. i. überhaupt ihm Gewalt anthäte: so könnte es ihm dieser nicht verwehren oder ihn darüber zur Rede stellen. Derselbe Fall Cap. 12, 14.; 13, 15.; 23, 8.; 40, 23.; 2 Mos. 8, 22.; Jer. 3, 1. u. a. a. St. Daher auch die Wörterbücher die Partikel הֵן siehe! geradezu unter der zweiten Bedeutung wenn aufführen. S. *Nolde* concord. part. S. 261. Im Chald. ist הֵן nun wirklich wenn, z. B. Dan. 2, 5 u. 6. חָתַף s. v. a. חָטַף raffen, rauben. Der Ausdruck ist von einem wilden Thiere hergenommen, das sich auf seine Beute stürzt und sie davonträgt. — Die letzten Worte: „wer darf zu ihm sagen, was machst du?" drücken vortrefflich die völlig uneingeschränkte königliche Gewalt Gottes aus. Vgl. Koh. 8, 4.

13. Gott läßt von seinem Zorn nicht ab, *h*)
es beugen unter ihm sich troz'ge Helfer. *i*)
14. Und ich nun sollte Red' ihm stehen?
in wohlgewählten Worten mit ihm streiten? *k*)
15. Hätt' ich *l*) auch recht, nicht könnt' ich widersprechen,
zu ihm als meinem Richter *m*) müßt' ich flehen.
16. Wollt' ich rufen, daß er mir Antwort gäbe,
könnt' ich nicht glauben, daß er meine Stimme höre:
17. denn im Sturm schnaubt er mich an, *n*)

---

h) Nämlich: während ein Mensch ihm hartnäckig Widerstand leistet.

i) רַהַב Troz, Ungestüm. Vgl. Cap. 26, 12., wo es von dem stürmischen Aufbrausen des Meeres steht. Daher poetischer Name des stolzen Aegyptens Ps. 87, 4.; 89, 11.; Jes. 30, 7.; 51, 9. S. Gesenius im Commentar zu Jesaias Th. 1. S. 867. — Die trozigen Helfer sind diejenigen, welche dem mit Gott sich in Kampf Einlassenden beistehen wollen. Gegen ihn nüzt kein Beistand, er sey auch noch so heftig.

k) Wie möchte also der schwache Hiob es wagen, mit einem solchen Gegner in die Schranken vor Gericht zu treten, um sein Recht in einer wohlgesezten Rede zu vertheidigen und seine Unschuld darzuthun? Eigentlich: „ich sollte auslesen meine Worte mit ihm?“ eine sogenannte häufig vorkommende *Constructio praegnans* des Verbi für: ich sollte auswählen meine Worte, um mit ihm zu streiten?

l) Das אֲשֶׁר zu Anfange des Verses soll auf den Begriff des noch immer vorzüglich herauszuhebenden אָנֹכִי deutlich zurückführen.

m) Nicht, wie man gewöhnlich übersezt: „zu meinem Gegner“, so daß מְשֹׁפֵט Part. Po. wäre: „der mich vor Gericht ruft“. Vielmehr ist מְשֹׁפְטִי „der, welcher mich richtet“. Sinn: ich würde nicht mit Gott als meinem Gegner streiten, sondern ihn als meinen Richter anerkennen und demüthig zu ihm flehen, daß er meine Unschuld verkündige.

n) Das zu Anfange des Verses stehende אֲשֶׁר verbindet

mehrt meine Wunden unverdient,

18. läßt mich nicht zu Athem kommen,

daß er mich mit Bitterkeiten sättige. *o*)

19. Gilt's Kraft des Starken: „sieh' (sagt er) hier!" *p*)

---

diesen mit dem vorhergehenden auf diese Weise: ich könnte nicht glauben, daß der meine Stimme hörte, der mich im Sturm anschnaubt u. s. w. Es liegt auch hier das Bild eines brausenden Sturmwindes zum Grunde, der Hiob wie einen Baum schüttelt und verwüstet. Die Grundbedeutung des Wortes שׁוּף scheint aus dieser Stelle am deutlichsten hervorzugehen, wo es mit שְׂעָרָה (gewöhnlicher סְעָרָה) verbunden ist. Es ist nach dem Naturlaute des Sturmes gebildet und s. v. a. שָׁאַף schnauben, einen anschnauben, d. i. im Allgemeinen: feindlich einen anfallen. Diese Bedeutung paßt zu 1 Mos. 3, 15.; Ps. 139, 11. Die A. Uebers. drücken immer im Allgemeinen den aus dem Zusammenhange einer jeden Stelle leicht zu treffenden Sinn des Wortes aus. Andere Erklärungen s. bei Winer u. d. W.

o) הָשֵׁב רוּחַ ist ganz unser: zu Athem kommen lassen, respirare. Irrig nehmen Manche den Ausdruck dem Sinne nach gleichbedeutend mit dem obigen בַּלְעִ רֻק Cap. 7, 19. Allerdings liegt auch darin die Bedeutung des Schnellen, aber doch mit dem besonderen Nebenbegriff der Beunruhigung. Wir können an das Arab. أراح IV. v. راح quietem propr. spiritum dedit erinnern. Vgl. z. B. Schultens histor. Ioctanidarum pag. 36. „sie wählten ihn zum König حيث أراحهم من ذلك da er ihnen vor jenem Ruhe verschafft hatte; eigentlich, wie Schultens übersetzt: „quando *respirare* ipsis dedissit a foedo illo monstro".

p) Ja, einen ungleichen Kampf hat in jedem Falle der Mensch mit Gott zu bestehen. לְ vor כֹּחַ quod attinet, secundum, wie z. B. Ps. 17, 4. Vgl. *Nolde* Concord. Part. pag. 458; Ewald in der krit. Gramm. S. 603. — הִנֵּה nehmen wir am natürlichsten als Ausruf der schnellen Bereitwilligkeit Gottes zum Kampfe, wenn er

und gilt es Recht: „wer will mich fordern?“ *q*)

20. Hätt' ich gleich recht, mein Mund müßt' dennoch mich verdammen,
wär' ich gleich schuldlos — er würde mir mein Recht verdrehen. *r*)

21. Schuldlos bin ich! — nicht acht' ich meine Seele, stoße weg mein Leben!

22. Eins ist's doch! *s*) darum sag' ich: schuldlos oder schuldig — Er vernichtet! —

---

dazu aufgefordert wird, indem wir das häufig ausgelassene אָמַר אֱלוֹהַּ suppliren (wie oben Cap. 8, 18.; Ps. 8, 4.; 10, 4. u. s. w.) und auch das Suffix der ersten Person aus dem יוֹעִידֵנִי des zweiten Hemistichs hinzudenken.

q) הוֹעִיד v. יָעַד constituit von dem Bestimmen eines Gerichtstages, steht ebenso Jerem. 49, 19. (wie hier מִי יוֹעִידֵנִי) 50, 44. Wir suppliren einfach wieder אָמַר אֱלוֹהַּ. Ohne Noth will Schultens יוֹעִידֶנּוּ lesen (wie die LXX ausgedrückt haben, indem auch der Syrer wenigstens die dritte Person des Suffix. annimmt). Auf das eine Zeugniß des Cod. Huntington., in dem Heathe wirklich diese Lesart fand, ist nichts zu geben. Vgl. J. D. Michaelis in der Oriental. und Exeget. Bibl. Th. 7. S. 229. und Supplem. ad lex. Hebr. pag. 1107, wo noch mehrere schiefe Verbesserungen und falsche Auffassungen des mißverstandenen Ausdrucks von dem Verf. aufgeführt sind, der selbst irrig lieset und übersetzt: מִי יוֹדִיעֵנִי „quis indicabit mihi“, crimen sc. cujus reus agor.

r) Eigentlich: er würde mich verdrehen; oder, er würde mich als einen Verdrehten (als einen עִקֵּשׁ לֵב) darzustellen wissen. Beide Erklärungen sind zulässig. *Vulg.* pravum me comprobabit.

s) Ausspruch der Verzweifelung, die mit dem Leichtsinn zusammenfällt, wie wir auch sagen: es ist mir jetzt alles eins, mir gilt jetzt alles gleich.

23. Hier tödtet plötzlich seine Geißel,
dort spottet er der Qualen schuldlos Verschmachtender. *t*)

24. Das Land ist in des Unterdrückers Hand gegeben,
seiner Richter Angesicht verhüllet er,
wenn Er nicht — nun wer sonst? *u*)

25. Meine Tage eilen schneller, als ein Läufer,
entfliehen, ohne Glück zu sehen, *v*)

---

t) Sinn: den רשע vernichtet Gott plötzlich mit einem Streiche — den נקי (wovon Hiob selbst Beispiel giebt) läßt er allmählig zu Grunde gehen und spottet seines qualvollen Zustandes. Dies ist der ganze Unterschied zwischen beiden in ihrem Verhältnisse zu Gott. מסה ist hier nicht von נסה versuchen, Versuchung πειρασμός d. i. Leiden, wie man es gewöhnlich giebt, sondern von מסס zerfließen herzuleiten: das allmählige Dahinschwinden. Dann steht der Ausdruck in einem guten Gegensatze mit פתאם im ersten Hemistich. Außerdem ist überhaupt der Vers in keine rechte Verbindung mit dem Vorhergehenden zu bringen. אם macht den Auslegern Schwierigkeit, und von dessen Auffassung hängt vorzüglich die Erklärung des ganzen Verses ab. Wörtlich ist zu übersetzen: wenn die Geißel plötzlich tödtet, spottet er der Verschmachtung der Unschuldigen.

u) Eine Klage, welche wir auch im Prediger (vgl. z. B. Cap. 9, 2.) häufig finden, daß es Gott gefalle, Ungerechte zur Handhabung der Gerechtigkeit zu bestellen. Eben so philosophisch-consequent, als bitter ironisch ist die Frage: „nun wer ist dann der Er?" Auch diese Unvollkommenheit des Lebens muß sich auf die Grundursache aller Erscheinungen zurückführen lassen.

v) Dieser Ausspruch will nach der melancholischen Stimmung Hiob's gedeutet seyn. Vielleicht auch mit Rücksicht auf Bildad's Vorspiegelung Cap. 8, 21. Zugleich spricht der Leidende unmittelbar im Namen der ganzen Menschheit. Das ו vor ימי dient hier zur ganz allgemeinen lockeren Anknüpfung des Satzes an das Vorhergehende und ist unübersetzbar. S. oben Cap. 9, 2. Die Vergleichung ist übrigens wie Cap. 7, 6.,

26. wie Rohrkähne fahren sie dahin,
dem Adler gleich, der sich auf Speise stürzt. *w*)

---

nur daß statt אֶרֶג hier רָץ steht. Vielleicht soll das letztere ein poetischer Name für das erstere seyn, oder man sagte auch wohl für Weberschiffchen im gemeinen Leben Läufer. Soll aber ein wirklicher Läufer verstanden werden, so hat der Dichter wohl einen solchen im Sinne gehabt, der von Staatswegen zur schnellen Förderung königlicher und überhaupt amtlicher Befehle und Aufträge gebraucht wird. So steht Sap. 5, 9. ὡς ἀγγελία παρατρέχουσα. Schon unter Saul kommen solche öffentliche Läufer vor und gehörten zur königlichen Leibwache. S. 1 Sam. 22, 17. S. auch 2 Kön. 10, 26.; 11, 6. u. s. w. Besonders waren sie aber in dem weiten persischen Reiche nöthig, um den Statthaltern der einzelnen Provinzen die königlichen Befehle schleunigst zu überbringen. S. Esth. 3, 13. 16.; 8, 14. — Wörtlich: „sehen Gutes nicht“ — dichterisch wird den Tagen selbst zugeschrieben, was Hiob während derselben erlebt. Eigentlicher stand רָאָה טוֹב oben Cap. 7, 7. Aber רָאָה heißt überhaupt öfters etwas erfahren. S. Koh. 3, 13.; 6, 6.; Ps. 34, 13. u. a. St. S. auch 1 Petr. 3, 10., wo vorkömmt ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς.

w) אֵבֶה gehört zu denjenigen Wörtern unsres Buches, deren eigentliche Bedeutung immer streitig bleiben wird. Soviel geht aus dem Zusammenhange hervor, daß אֳנִיּוֹת אֵבֶה sehr schnelle Schiffe bezeichnen müssen. Schon die Alten weichen in der Erklärung sehr von einander ab. Gewöhnlich nimmt man das Wort für Rohr, nach dem arab. أَبَاءٌ arundo, papyretum; Rohr- oder Papyrusschiffe, d. i. sehr leichte Kähne. Vgl. Jes. 18, 2. und dazu Gesenius im Commentar. Gezwungen ist die Erklärung, nach der אבה s. v. a. אֵיבָה inimicitia seyn soll; feindliche Schiffe oder Raubschiffe, d. h. sehr schnelle Schiffe. Sehr viele Cod. lesen auch wirklich אֵיבָה, vermuthlich aus ängstlicher Berücksichtigung des Parallelismus כְּנֶשֶׁר. Ein matter Sinn entsteht, wenn man das Wort mit dem äthiop. אַבִי fluctus vergleicht und

27. **Und sag' ich auch: „ich will vergessen meinen Kummer,**
lassen meine finst're Miene und heiter sehen:“ *x*)
28. **muß ich doch vor allen meinen Schmerzen schaudern,**
weiß ich doch, daß du mich schuldlos nicht erklärst.
29. **Doch — ich will schuldig seyn!**
wozu denn müh' ich mich vergeblich ab?
30. **Wäsch' ich mich gleich mit Schnee,** *y*)

Schiffe der Fluth übersetzt. Die schon von Symmachus gewählte Auslegung „Schiffe des Verlangens“, d. s. solche, die sich nach dem Hafen sehnen, ist auch zu künstlich. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St. Zu übersehen ist übrigens nicht, daß mit der schnellen Flucht des menschlichen Lebens das Schnellste auf dem Lande, auf dem Wasser und in der Luft verglichen wird. Vgl. dazu Sap. Salom. Cap. 5, 9. 10. 11. — טוּשׂ fliegen = طس u. טוּס. Im Arab. ist طاش agilis, levis fuit. S. Schultens zu d. St.

x) פָּנִים steht hier wie 1 Sam. 1, 18. für finsteres, mürrisches Gesicht. Auch wir sagen: „er macht, zieht ein Gesicht“, für: er zeigt eine finstere Miene. — הִבְלִיג erglänzen, sich aufheitern. S. unten Cap. 10, 20. u. Ps. 39, 14. Im Arab. wird بلج von dem ersten Glanze der aufgehenden Sonne oder Morgenröthe gebraucht. In Conj. V. besonders steht es auch von der Freundlichkeit des Gesichts. Im *Camus* wird رجل بلج durch طلق الوجه, d. i. einer, der ein freies, heiteres Angesicht hat, erklärt. Vgl. über das Wort überhaupt Schultens in den Orig. Hebr. Tom. I. pag. 43 — 48. u. Vindic. p. 48. Das verb. erinnert übrigens an unser blicken.

y) Dem Schnee wird eine stärkere Kraft der Reinigung zugeschrieben, als dem gewöhnlichen Wasser. In der Lockman'schen Fabel Nr. 13. reibt der Schwarze seinen Körper mit Schnee, um weiß zu werden. Darum betet auch Mohammed: „Herr, wasche mich von meinen Sünden weiß

und reinigte mit Lauge meine Hände: *z*)
31. dann tauchtest du mich doch in eine Grube,
daß meinen Kleidern vor mir ekelte. *a*)

---

mit Wasser, Schnee und Eis!" S. von Hammer's Uebersetzung einiger Stücke der Sunna in den Fundgruben des Orients Thl. 1. S. 101 u. 313. — Wir lesen übrigens nach dem Keri בְּמֵי־שֶׁלֶג statt בְמוֹ.

z) בוֹר wofür sonst בֹּר von ברר eigentl. Reinigung, für: Reinigungsmittel. Es ist dann der Name des Laugensalzes, Alkali (القلي) von den Arabern genannt, welches mit Oel vermischt als Seife, sowie auch zum Scheiden des edlen vom unedlen Metalle gebraucht wurde. Vgl. J. D. Michaelis Commentat. de nitro Hebraeorum in den Commentatt. societ. Gœtt. v. 1758—62. p. 157. und Gesenius im Commentar zu Jes. 1, 25. S. auch Jerem. 2, 22., wo בֹּרִית steht. Viele Ausleger nehmen es für puritas geradezu, z. B. Eichhorn: „und reinigte auf's reinste meine Hände". So unter den alt. Uebers. die *Vulg.* Dann müßte man כְּבוֹר lesen. Aber es wird dem vorigen Hemistich gleichförmig auch in diesem eine bestimmte Materie der Reinigung erfordert. Schon der Chald. sah darin richtig. Vgl. übrigens Ps. 26, 6.; 73, 13.

a) Das vorausgegangene Bild ist vom Dichter sehr geschickt in's Gegentheil gewendet. Man übersehe dabei nicht, daß Hiob vorher nur vom Waschen der Hände spricht, nun aber hinzusetzt, daß er gereinigt mit dem ganzen Körper in eine kothige Grube (denn dieses bedeutet שַׁחַת hier sicher) von Gott werde getaucht werden. Der Sinn ist demnach offenbar: wollt' ich mich auch als schuldlos erweisen, es wäre dem Allmächtigen ein Leichtes mich sündhafter darzustellen, als ich vorher erschienen. — Stärker hätte übrigens die Verunreinigung nicht ausgedrückt werden können, als wenn Hiob hyperbolisch-kühn sagt, selbst die Kleider würden sich vor dem schmutzigen Leibe ekeln. Damit ist zugleich angedeutet, daß er nie wieder gereinigt werden könne.

32. Denn er ist nicht ein Mensch wie ich, daß ich ihm Rede stehen könnte,
daß wir zusammen gingen in's Gericht.
33. Da ist kein Schiedsmann zwischen uns,
der auf uns beide legte seine Hand. *b*)
34. Er ziehe von mir seinen Stab zurück,
und sein Schrecken laß mich nicht erbeben: *c*)
35. reden will ich dann, und mich vor ihm nicht fürchten:
denn also kenne ich mich nicht. *d*)

---

b) Das Handauflegen des Richters auf einen drückt überhaupt die Gewalt aus, welche er über denselben hat. Nun kann es wohl einen Richter geben, der über Hiob, also über einen von beiden Macht hat, ihn für den Schuldigen zu erklären, aber nicht über Gott, welcher selbst der höchste Richter ist. Mehrere Cod. bei *Kenn.* u. *de Rossi* lesen לֹו, welches auch LXX, Syr. u. Arab. ausdrücken. Vor יָשֵׁת ist אֲשֶׁר zu suppliren. Die abgekürzte Form des Futur. יָשֵׁת wird hier in einem Zwischensatz zum Ausdruck des Bedingten gebraucht. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 526.

c) Stab steht hier nicht für Züchtigung, sondern ist, wie häufig, Symbol der Herrschaft, wie dieses auch das zweite Hemistich des Verses an die Hand giebt. Denn אֵימָה ist das, was in Gott, wenn er erscheint, die Idee höchster Herrschaft ausdrückt und darum den sich schwach fühlenden Menschen mit Schrecken erfüllt. S. Cap. 13, 21.; 33, 7.; 2 Mos. 2, 21.; Spr. 20, 2. אֵימַת מֶלֶךְ der Schrecken, welcher vom König ausgeht. Vgl. damit V. 8. desselben Capitels.

d) Nach den Worten: „denn nicht also bin ich bei mir", d. i. so habe ich mich selbst nicht im Sinne, so kenne ich mich nicht, nämlich, daß ich mich fürchte. Vgl. Cap. 15, 9.; 23, 14.; Ps. 50, 11. Es ist also nicht Feigheit von Hiob, daß er sich seines Rechtes begebend mit Gott nicht streiten will. Denn wollte einmal der höchste Richter ihm gegenüber seiner schreckenvollen Majestät entkleidet erscheinen, so würde er gewiß eine freie und furchtlose Sprache führen. Dieser einfache Sinn des letzten Hemistichs ist häufig mißverstanden worden. Am besten unter den A. Ueb. die LXX: οὐ γὰρ

Zehntes Capitel.

1. Ekel hab' ich doch vor meinem Leben! *e)*
So will ich nun auch frei mir meine Klage lassen, *f)*
reden denn von der Betrübniß meines Herzens! *g)*
2. zu Gott sagen: verdamm' mich nicht,
laß mich erst wissen, warum du mit mir streitest?

οὕτω συνεπίσταμαι. Eine der Sprache nicht wohl angemessene, aber häufig angenommene Erklärung: denn so bin ich nicht bei mir, d. i. ich bin meiner nicht mächtig, hat schon die *Vulg.* ausgedrückt: neque enim possum metuens respondere.

e) Es ist außer Zweifel, daß נָקֹט = dem Chald. נְקַט für das im Hebr. gewöhnlichere קוּט oder קוּץ steht, wie auch z. B. מוּל und נָמַל mit einander verwechselt werden. Ueber die Construction des verb. mit בְּ vgl. Ps. 95, 10.; Ezech. 20, 43.; 36, 32. Richtig *Vulg.* taedet animam meam vitae meae und danach auch der Syr. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 1675.

f) עָזַב ist hier freilassen und hat also gerade die umgekehrte Bedeutung, welche wir in dem Arab. عَذَبَ prohibuit, impedivit finden. S. auch 2 Mos. 23, 5.; 5 Mos. 32, 36.; 1 Kön. 14, 10.; 21, 21.; 2 Kön. 9, 8.; 14, 26. — Ueber den Sinn s. oben Cap. 7, 11.

g) In einem Berliner Cod. liest man אָשִׂיחָה statt אֲדַבְּרָה. Vogel in den krit. Observationen zum Commentar von Schultens vermuthet, daß diese Variante durch das unmittelbar vorausgehende שִׂיחִי veranlaßt worden. Es scheint aber eher eine ungeschickte Veränderung des Abschreibers nach der Parallelstelle Cap. 7, 11. zu seyn.

3. Thut dir es wohl, zu unterdrücken, zu verstoßen deiner Hände Werk, *h*)
und der Frevler Rath zu überglänzen? *i*)
4. Sind Fleisches-Augen dir?
siehst du, wie Menschen sehen?
5. Sind wie des Menschen Tage deine Tage?
sind deine Jahre wie des Mannes Tage?
6. daß du so nach meiner Sünde forschest,
und nach meinem Fehltritt suchst? *k*)
7. obschon du weißt, daß ich nicht schuldig bin,
und keiner retten kann aus deiner Hand. *l*)

---

h) Eine bittere Ironie liegt in der Frage: הֲטוֹב לְךָ macht dir's Vergnügen? — עָשַׁק wird besonders von dem Stärkeren gebraucht, der dem Schwächeren Gewalt anthut und ihn ungerecht behandelt. Vgl. Spr. 14, 31.; Koh. 4, 1. Man bemerke die nachdrucksvolle Wiederholung des כִּי und die Steigerung in תִּמְאָס. Der Ausdruck יְגִיעַ כַּפֶּיךָ deutet auf die kunstvolle Bereitung des Menschen, die ihm, dem Erschaffenen, eine mühsame erscheint. Vgl. V. 8. u. fg.

i) Sublimer Ausdruck für: zu begünstigen das Unternehmen der Ruchlosen. *LXX*: *βουλῇ δὲ ἀσεβῶν προσέσχες;* Vulg. consilium impiorum adjuves. הוֹפִיעַ steht von Jehova, wenn er im Glanze seiner Majestät (in כָּבוֹד) erscheint. S. 5 Mos. 33, 2.; Ps. 50, 2.; 80, 2.; 94, 1. Hier aber nicht, wie sonst, von der Erscheinung Gottes als strafenden Richters, sondern als freundlichen Helfers. Es bedeutet daher das verb. ebensoviel, als wenn sonst gesagt wird: Gott läßt sein Antlitz über einen leuchten.

k) Sinn der Verse 4, 5, 6.: Siehst du so schwach, wie Menschen? Fliegt deine Zeit so schnell vorüber, wie die der Sterblichen? Man sollte dieses vermuthen, da du so scharf und rasch nach Sünden bei mir nachforschest, d. i. da du mich mit so heftigen und schnell auf einander folgenden Plagen überhäufst, als wolltest du mich schleunigst zum Geständniß irgend einer Schuld bewegen.

l) Sinn: und doch bist du ja der Allwissende, dem meine

8. Deine Hände haben sorgsam mich gebildet,
und zugleich von allen Seiten wohl bereitet,
daß du mich nun verdirbst? — *m*)

Unschuld bekannt ist; und doch kann ich dir ja nicht entgehen. Die unpassende Auffassung des עַל־דַּעְתְּךָ bei den älteren Auslegern durch *super scientia tua* scil. est hat schon Schultens gerügt und die Bedeutung des עַל als *etiamsi*, wie wohl, in dem entsprechenden arab. عَلَى hinlänglich erwiesen. Vgl. auch Cap. 16, 17.; 34, 6.; Jes. 53, 9.; Ezech. 9, 5.; Jerem. 8, 11. und Ewald in der krit. Gramm. S. 610. Richtig die *LXX*: οἶδας γὰρ ὅτι οὐκ ἠσέβησα.

m) Ueber die verschiedene Erklärung des עִצֵּב vgl. Schultens zu d. St.; die von ihm selbst angenommene Uebersetzung: „manus tuae nervis colligarunt me", welche sich auf eine nicht hinlänglich im Hebräischen begründete Bedeutung des arab. verb. عَصَبَ arcte ligavit, constrinxit stützt, reimt sich nicht gut zu V. 9., wo nun erst die mühsame und kunstvolle Bildung des Menschen im Mutterleibe vom ersten Anfange an beschrieben wird. Nach jener Schultensischen Erklärung wäre einer solchen Beschreibung vorgegriffen. Aber nach unserer Auslegung haben wir V. 8. blos die allgemeine Idee: mühsam und kunstvoll hast du mich gebildet, um mich wieder zu zerstören; V. 9. wird dann im Besonderen ausgeführt, worin die mühsame und kunstvolle Bildung besteht. In עִצֵּב liegt sicher die Bedeutung des mühsamen Bildens (vgl. z. B. Spr. 5, 10., wo עֶצֶב für das mit Anstrengung Erworbene vorkömmt), aber, wie sich versteht, vom Standpunkte des Menschen aus gesprochen: denn bei Gott ist keine Mühe des Schaffens. — עָשָׂה steht hier wie Amos 9, 14. von der sorgfältigen künstlerischen Bereitung, und dieser Begriff wird durch das hinzugefügte סָבִיב ringsherum (so daß auch kein Theil des menschlichen Körpers ohne die genaueste Beachtung bleibe) noch besonders erhöht. Vulg. me totum in circuitu. Sonst weichen die alt. Uebers. bei diesem ganzen Verse sehr von einander ab. Vgl. J. D. Michaelis in der Oriental. Bibl.

9. Bedenke doch, daß du wie Thon mich hast geformt:
und willst zu Staub mich wieder wandeln? *n*)
10. Hast du mich nicht wie Milch hingießen,
und wie Molke mich gerinnen lassen? *o*)

Thl. 7. S. 232. — Das יַחַד, welches die Ausleger häufig übersehen, vertritt nicht blos die Stelle des ו copulat., sondern es dient zur Vervollständigung des nachfolgenden סָבִיב und drückt die Gleichförmigkeit der künstlerischen Gestaltung nach allen Seiten hin aus. Es ist hier ganz das Lat. *uniter*.

n) Sinn: mit derselben Kunst, wie der Töpfer aus dem Thone ein Gefäß bildet, hast du mich geformt. Und doch willst du dein Gefäß wieder zerschlagen und es in die rohe Masse des Staubes verwandeln, woraus es gebildet? — Dem Dichter mag hier immer die Schöpfung des ersten Menschen aus Erde und die Rückkehr desselben zu ihr vorgeschwebt haben, seine eigentliche Absicht geht aber doch dahin, die kunstvolle Bildung Hiob's im Mutterleibe zu beschreiben, wie aus dem folgenden Verse deutlich genug erhellt. Wir sollen demnach bei חֹמֶר nicht sowohl an den irdisch-vergänglichen als vielmehr an den der künstlerischen Formung dienenden Stoff denken und einen besonderen Nachdruck auf עֲשִׂיתַנִי legen. So steht חֹמֶר auch Jes. 29, 16.; 45, 9. Vgl. auch Jes. 45, 9.; Jer. 18, 6.; Röm. 9, 20. 21. Gegen den Zusammenhang streitet die Erklärung des zweiten Hemistichs, welche auch Herder (s. Geist der hebr. Poesie Thl. 1. S. 182) angenommen: „und daß du mich wieder in den Staub verwandeln wirst“.

o) Wir dürfen nur den allgemeinen Gedanken hervorheben, daß der kunstreiche Organismus des menschlichen Körpers aus dem rohesten Anfang allmählig gebildet worden, ohne daß wir hier eine bestimmte Theorie über die Zeugung des Menschen suchen, wie dieses manche ältere Ausleger gethan haben. So ist es gewiß gegen den Sinn unsres Verfassers, wenn man streitet, ob er חָלָב de semine paterno oder materno gebraucht. Er will blos ausdrücken, wie der ursprünglich flüssige Zeugungsstoff sich nach und nach zu einer festeren

10. er thut Großes unerforschlich,
und Wunderbares ohne Zahl.

---

dem יָתֵן לָאוֹר im folgenden Versgliede entspricht. — עָשׁ ist sicher das Gestirn des von den griechischen Astronomen so- genannten großen Bären, bei den Arabern نعش, d. i. Bahre, genannt. Vgl. verschiedene Erklärungen des Wortes bei J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 1901 — 1908; andere litterärische Nachweisungen bei Ro- senmüller zu d. St. — כְּסִיל eigentlich: der Thor, er- scheint Cap. 38, 31. gleichfalls als Sternbild und zwar ge- fesselt; die Benennung mag von einer alten Sage herrühren, nach der dieses Sternbild als ein zur Strafe an den Himmel angefesselter, gegen Gott sich übermüthig empörender (darum thörichter) Held betrachtet wurde. J. D. Michaelis dachte scharfsinnig an Nimrod (s. Supplem. pag. 1319), als den an den Himmel versetzten Rebellen. S. aber dagegen Gese- nius im Commentar zu Jesaias Th. I. S. 458. Die alten Uebersetzer verstehen fast einstimmig den Orion der Griechen darunter. S. auch Lach in Eichhorn's allgem. Bibl. der bibl. Literatur Th. 7. S. 397. — כִּימָה nach Cap. 38, 31., Amos 5, 8. bedeutet sicher das sogenannte Siebengestirn oder die Plejaden; etymologisch der Haufen (nämlich von Sternen), arab. كُومَةٌ. Die Araber nennen dieses Stern- bild عقد الثريا, d. i. der Plejaden-Knoten, vom Stmw. ثَرَا numerosus fuit, wegen der Menge der dicht- verbundenen Gestirne. Immer zeigt sich in den verschiede- nen Namen dieses auffallend-schönen Sternbildes, wie wir sie bei den einzelnen orientalischen Völkern finden, die allgemeine Anschauung desselben als einer engen Verbindung. Eben so belehrend als schön drückt sich darüber von Hammer in seinem Morgenländischen Kleeblatt S. 43. aus. Vgl. überhaupt rücksichtlich des Ursprungs der orientalischen Benen- nungen der vorzüglichsten Sternbilder denselben Verf. in den Fundgruben des Orients Th. 1. S. 1 u. fg. über die Stern- bilder der Araber, und Ideler Untersuchung über den Ur- sprung und die Bedeutung der Stern-Namen S. 407 u. fg. — Alle diese ausgezeichneten glänzenden Erscheinungen, der Bär, der Orion und das Siebengestirn werden vorzüglich an der

von Schmach gesättigt und vom Anblick meines Elends; *r*)
16. erhüb' sich's doch, gleich einem Löwen wolltest du mich jagen, *s*)
immer wieder deine Wunderkraft an mir beweisen, *t*)
17. deine Zeugen stets vor mir erneuern, *u*)
deinen Ingrimm gegen mich vermehren,
Heer' auf Heere wechselnd mir entgegenstellen. *v*)

---

r) Das „Erheben des Hauptes" drückt das freie Bewußtseyn der Schuldlosigkeit aus. Vgl. Ps. 3, 4. — רְאֵה nehmen wir am sichersten als besondere Infinitivform, wie יְלֵל 5 Mos. 32, 10.; הָיֹה Ezech. 21, 15. Vgl. Winer u. d. W. Gesenius nimmt ein adject. verbale רָאֶה an, und übersetzt: schauend mein Unglück. Unnatürlich betrachten mehrere Ausleger das letzte Hemistich als Parenthese und fassen רְאֵה als Imperat.

s) Vor יִגְאֶה supp. אִם. Das Subject ist רֹאשִׁי. Andere, wie Rosenmüller und de Wette, wiederholen וְעָנִי „und es wächst". Der Sinn wird aber nach unsrer Auffassung offenbar kräftiger. כַּשַּׁחַל ist als Bild auf Gott zu beziehen. Vgl. Jes. 28, 13. Matt übersetzt man: du willst mich jagen, wie einen Löwen oder gar wie einen Schakal.

t) Hiob spricht mit bitterer Ironie. Gott zeigt sich dem Leidenden dadurch in seiner Wunderkraft, daß er als Uebermächtiger ihn mit immer neuen Qualen bedrängt.

u) Der Ausdruck ist vom Gericht hergenommen, wo die vielen sich wechselseitig ablösenden Zeugen den Beklagten, gegen den sie sich erheben, am Ende ganz matt machen. Andere künstliche Deutungen von עֵדִים s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St.

v) Eigentlich: Wechsel und Heer. Ueber diese im Hebräischen häufig angetroffene Verbindung, Hendiadys genannt, vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 854. Am leichtesten suppliren wir חֶרֶב aus dem Vorhergehenden. Uebrigens spielt vielleicht

18. Warum doch ließ'st du mich aus Mutterschooße geh'n?
Hätt' ich doch ausgehaucht und kein Auge mich geschaut! *w*)
19. Als wär' ich nicht gewesen, wär' ich dann,
aus dem Leib in's Grab getragen worden! *x*) —
20. Sind nicht nur kurz noch meine Tage?
hör' auf, steh' ab von mir, daß ich ein wenig mich erheitere,: *y*)
21. bevor ich gehe, und nicht wiederkehre,
in's Land der Finsterniß und Todesnacht,
22. in's Land, so schwarz umhüllt, als wär' es selbst die Finsterniß,

---

Hiob in diesen, wie in den unmittelbar vorhergehenden Worten auf die wie gerichtliche Zeugen oder Krieger auf ihn losstürmenden Freunde an.

w) Wir müssen uns nach den vorhergehenden mit Heftigkeit gesprochenen Worten eine Pause denken. Der Leidende fährt sodann im Tone der tiefsten Wehmuth fort. S. Cap. 3, 11. Das Futur. ist hier als Optat. der Vergangenheit gebraucht.

x) Das Praeter. הָיִיתִי bezeichnet hier das Plusquamperf. Conjunct. Andere Beispiele der Art s. bei Gesenius im Lehrgeb. S. 768. Ueber die Auffassung des Futur. אֶהְיֶה und אוּבָל als Conjunct. der Vergangenheit vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 526.

y) Sollte er aber nun einmal zu dem Elende geboren werden, in welchem er sich gegenwärtig befindet, so möge ihn doch Gott während der noch übrigen sehr kurzen Zeit seines Lebens wenigstens etwas zu Athem kommen lassen! חֲדַל wie oben Cap. 7, 16.; suppl. dazu מִמֶּנִּי aus dem Folgenden. Bequemer nimmt man das verb. als Anrede an Gott und liest mit dem Keri ו statt י. So schon unter den alt. Uebers. der Syr. — Bei שִׁית ist יָדְךָ ausgelassen. S. Cap. 9, 34.; 13, 21. Vgl. denselben Gedanken und fast gleichen Ausdruck Ps. 39, 14.

23. Hier tödtet plötzlich seine Geißel,
dort spottet er der Qualen schuldlos Verschmachtender. *t*)

24. Das Land ist in des Unterdrückers Hand gegeben,
seiner Richter Angesicht verhüllet er,
wenn Er nicht — nun wer sonst? *u*)

25. Meine Tage eilen schneller, als ein Läufer,
entfliehen, ohne Glück zu sehen, *v*)

---

t) Sinn: den רָשָׁע vernichtet Gott plötzlich mit einem Streiche — den נָקִי (wovon Hiob selbst Beispiel giebt) läßt er allmählig zu Grunde gehen und spottet seines qualvollen Zustandes. Dies ist der ganze Unterschied zwischen beiden in ihrem Verhältnisse zu Gott. מַסָּה ist hier nicht von נָסָה versuchen, Versuchung πειρασμός d. i. Leiden, wie man es gewöhnlich giebt, sondern von מָסַס zerfließen herzuleiten: das allmählige Dahinschwinden. Dann steht der Ausdruck in einem guten Gegensatze mit פִּתְאֹם im ersten Hemistich. Außerdem ist überhaupt der Vers in keine rechte Verbindung mit dem Vorhergehenden zu bringen. אִם macht den Auslegern Schwierigkeit, und von dessen Auffassung hängt vorzüglich die Erklärung des ganzen Verses ab. Wörtlich ist zu übersetzen: wenn die Geißel plötzlich tödtet, spottet er der Verschmachtung der Unschuldigen.

u) Eine Klage, welche wir auch im Prediger (vgl. z. B. Cap. 9, 2.) häufig finden, daß es Gott gefalle, Ungerechte zur Handhabung der Gerechtigkeit zu bestellen. Eben so philosophisch-consequent, als bitter ironisch ist die Frage: „nun wer ist dann der Er?“ Auch diese Unvollkommenheit des Lebens muß sich auf die Grundursache aller Erscheinungen zurückführen lassen.

v) Dieser Ausspruch will nach der melancholischen Stimmung Hiob's gedeutet seyn. Vielleicht auch mit Rücksicht auf Bildad's Vorspiegelung Cap. 8, 21. Zugleich spricht der Leidende unmittelbar im Namen der ganzen Menschheit. Das וְ vor יָמַי dient hier zur ganz allgemeinen lockeren Anknüpfung des Satzes an das Vorhergehende und ist unübersetzbar. S. oben Cap. 9, 2. Die Vergleichung ist übrigens wie Cap. 7, 6.,

26. wie Rohrkähne fahren sie dahin,
dem Adler gleich, der sich auf Speise stürzt. *w*)

---

nur daß statt אֶרֶג hier רָץ steht. Vielleicht soll das letztere ein poetischer Name für das erstere seyn, oder man sagte auch wohl für Weberschiffchen im gemeinen Leben Läufer. Soll aber ein wirklicher Läufer verstanden werden, so hat der Dichter wohl einen solchen im Sinne gehabt, der von Staatswegen zur schnellen Förderung königlicher und überhaupt amtlicher Befehle und Aufträge gebraucht wird. So steht Sap. 5, 9. ὡς ἀγγελία παρατρέχουσα. Schon unter Saul kommen solche öffentliche Läufer vor und gehörten zur königlichen Leibwache. S. 1 Sam. 22, 17. S. auch 2 Kön. 10, 26.; 11, 6. u. s. w. Besonders waren sie aber in dem weiten persischen Reiche nöthig, um den Statthaltern der einzelnen Provinzen die königlichen Befehle schleunigst zu überbringen. S. Esth. 3, 13. 16.; 8, 14. — Wörtlich: „sehen Gutes nicht" — dichterisch wird den Tagen selbst zugeschrieben, was Hiob während derselben erlebt. Eigentlicher stand רָאָה טוֹב oben Cap. 7, 7. Aber רָאָה heißt überhaupt öfters etwas erfahren. S. Koh. 3, 13.; 6, 6.; Ps. 34, 13. u. a. St. S. auch 1 Petr. 3, 10., wo vorkömmt ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς.

w) אֵבֶה gehört zu denjenigen Wörtern unsres Buches, deren eigentliche Bedeutung immer streitig bleiben wird. Soviel geht aus dem Zusammenhange hervor, daß אֳנִיּוֹת אֵבֶה sehr schnelle Schiffe bezeichnen müssen. Schon die Alten weichen in der Erklärung sehr von einander ab. Gewöhnlich nimmt man das Wort für Rohr, nach dem arab. أَبَاءٌ arundo, papyretum; Rohr- oder Papyrusschiffe, d. i. sehr leichte Kähne. Vgl. Jes. 18, 2. und dazu Gesenius im Commentar. Gezwungen ist die Erklärung, nach der אֵבֶה s. v. a. אֵיבָה inimicitia seyn soll; feindliche Schiffe oder Raubschiffe, d. h. sehr schnelle Schiffe. Sehr viele Cod. lesen auch wirklich אֵיבָה, vermuthlich aus ängstlicher Berücksichtigung des Parallelismus כְּנֶשֶׁר. Ein matter Sinn entsteht, wenn man das Wort mit dem äthiop. אֲבִי fluctus vergleicht und

27. Und sag' ich auch: „ich will vergessen meinen Kummer,
lassen meine finst're Miene und heiter sehen:" *x*)
28. muß ich doch vor allen meinen Schmerzen schaudern,
weiß ich doch, daß du mich schuldlos nicht erklärst.
29. Doch — ich will schuldig seyn!
wozu denn müh' ich mich vergeblich ab?
30. Wäsch' ich mich gleich mit Schnee, *y*)

Schiffe der Fluth übersetzt. Die schon von Symmachus gewählte Auslegung „Schiffe des Verlangens", d. h. solche, die sich nach dem Hafen sehnen, ist auch zu künstlich. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St. Zu übersehen ist übrigens nicht, daß mit der schnellen Flucht des menschlichen Lebens das Schnellste auf dem Lande, auf dem Wasser und in der Luft verglichen wird. Vgl. dazu Sap. Salom. Cap. 5, 9. 10. 11. — טוּשׁ fliegen = نَمَّ u. טוּס. Im Arab. ist طَاشَ agilis, levis fuit. S. Schultens zu d. St.

x) פָּנִים steht hier wie 1 Sam. 1, 18. für finsteres, mürrisches Gesicht. Auch wir sagen: „er macht, zieht ein Gesicht", für: er zeigt eine finstere Miene. — הִבְלִיג erglänzen, sich aufheitern. S. unten Cap. 10, 20. u. Ps. 39, 14. Im Arab. wird بَلَجَ von dem ersten Glanze der aufgehenden Sonne oder Morgenröthe gebraucht. Im Conj. V. besonders steht es auch von der Freundlichkeit des Gesichts. Im *Camus* wird رجل بلج durch طلق الوجه, d. i. einer, der ein freies, heiteres Angesicht hat, erklärt. Vgl. über das Wort überhaupt Schultens in den Orig. Hebr. Tom. I. pag. 43 — 48. u. Vindic. p. 48. Das verb. erinnert übrigens an unser blicken.

y) Dem Schnee wird eine stärkere Kraft der Reinigung zugeschrieben, als dem gewöhnlichen Wasser. In der Lockman'schen Fabel Nr. 13. reibt der Schwarze seinen Körper mit Schnee, um weiß zu werden. Darum betet auch Mohammed: „Herr, wasche mich von meinen Sünden weiß

und reinigte mit Lauge meine Hände: z)
31. dann tauchtest du mich doch in eine Grube,
daß meinen Kleidern vor mir ekelte. a)

---

mit Wasser, Schnee und Eis!" S. von Hammer's Uebersetzung einiger Stücke der Sunna in den Fundgruben des Orients Thl. 1. S. 101 u. 313. — Wir lesen übrigens nach dem Keri בְמֵי־שֶׁלֶג statt בְמוֹ.

z) בֹּור wofür sonst בֹּר von בָּרַר eigentl. Reinigung, für: Reinigungsmittel. Es ist dann der Name des Laugensalzes, Alkali (القلي) von den Arabern genannt, welches mit Oel vermischt als Seife, sowie auch zum Scheiden des edlen vom unedlen Metalle gebraucht wurde. Vgl. J. D. Michaelis Commentat. de nitro Hebraeorum in den Commentatt. societ. Gœtt. v. 1758—62. p. 157. und Gesenius im Commentar zu Jes. 1, 25. S. auch Jerem. 2, 22., wo בֹּרִית steht. Viele Ausleger nehmen es für puritas geradezu, z. B. Eichhorn: „und reinigte auf's reinste meine Hände". So unter den alt. Uebers. die *Vulg.* Dann müßte man כְּבֹור lesen. Aber es wird dem vorigen Hemistich gleichförmig auch in diesem eine bestimmte Materie der Reinigung erfordert. Schon der Chald. sah darin richtig. Vgl. übrigens Ps. 26, 6.; 73, 13.

a) Das vorausgegangene Bild ist vom Dichter sehr geschickt in's Gegentheil gewendet. Man übersehe dabei nicht, daß Hiob vorher nur vom Waschen der Hände spricht, nun aber hinzusetzt, daß er gereinigt mit dem ganzen Körper in eine kothige Grube (denn dieses bedeutet שַׁחַת hier sicher) von Gott werde getaucht werden. Der Sinn ist demnach offenbar: wollt' ich mich auch als schuldlos erweisen, es wäre dem Allmächtigen ein Leichtes mich sündhafter darzustellen, als ich vorher erschienen. — Stärker hätte übrigens die Verunreinigung nicht ausgedrückt werden können, als wenn Hiob hyperbolisch-kühn sagt, selbst die Kleider würden sich vor dem schmutzigen Leibe ekeln. Damit ist zugleich angedeutet, daß er nie wieder gereinigt werden könne.

32. Denn er ist nicht ein Mensch wie ich, daß ich ihm
Rede stehen könnte,
daß wir zusammen gingen in's Gericht.
33. Da ist kein Schiedsmann zwischen uns,
der auf uns beide legte seine Hand. *b*)
34. Er ziehe von mir seinen Stab zurück,
und sein Schrecken laß mich nicht erbeben: *c*)
35. reden will ich dann, und mich vor ihm nicht fürchten:
denn also kenne ich mich nicht. *d*)

---

b) Das Handauflegen des Richters auf einen drückt überhaupt die Gewalt aus, welche er über denselben hat. Nun kann es wohl einen Richter geben, der über Hiob, also über einen von beiden Macht hat, ihn für den Schuldigen zu erklären, aber nicht über Gott, welcher selbst der höchste Richter ist. Mehrere Cod. bei *Kenn.* u. *de Rossi* lesen לֹו, welches auch LXX, Syr. u. Arab. ausdrücken. Vor יֵשׁ ist אֲשֶׁר zu suppliren. Die abgekürzte Form des Futur. יֵשׁ wird hier in einem Zwischensatz zum Ausdruck des Bedingten gebraucht. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 526.

c) Stab steht hier nicht für Züchtigung, sondern ist, wie häufig, Symbol der Herrschaft, wie dieses auch das zweite Hemistich des Verses an die Hand giebt. Denn אֵימָה ist das, was in Gott, wenn er erscheint, die Idee höchster Herrschaft ausdrückt und darum den sich schwach fühlenden Menschen mit Schrecken erfüllt. S. Cap. 13, 21.; 33, 7.; 2 Mos. 2, 21.; Spr. 20, 2. אֵימַת מֶלֶךְ der Schrecken, welcher vom König ausgeht. Vgl. damit V. 8. desselben Capitels.

d) Nach den Worten: „denn nicht also bin ich bei mir", d. i. so habe ich mich selbst nicht im Sinne, so kenne ich mich nicht, nämlich, daß ich mich fürchte. Vgl. Cap. 15, 9.; 23, 14.; Ps. 50, 11. Es ist also nicht Feigheit von Hiob, daß er sich seines Rechtes begebend mit Gott nicht streiten will. Denn wollte einmal der höchste Richter ihm gegenüber seiner schreckenvollen Majestät entkleidet erscheinen, so würde er gewiß eine freie und furchtlose Sprache führen. Dieser einfache Sinn des letzten Hemistichs ist häufig mißverstanden worden. Am besten unter den A. Ueb. die LXX: οὐ γὰρ

Zehntes Capitel.

1. Ekel hab' ich doch vor meinem Leben! *e)*
So will ich nun auch frei mir meine Klage lassen, *f)*
reden denn von der Betrübniß meines Herzens! *g)*
2. zu Gott sagen: verdamm' mich nicht,
laß mich erst wissen, warum du mit mir streitest?

οὕτω συνεπίσταμαι. Eine der Sprache nicht wohl angemessene, aber häufig angenommene Erklärung: denn so bin ich nicht bei mir, d. i. ich bin meiner nicht mächtig, hat schon die *Vulg.* ausgedrückt: neque enim possum metuens respondere.

e) Es ist außer Zweifel, daß נָקַט = dem Chald. נְקַט für das im Hebr. gewöhnlichere קוּט oder קוּץ steht, wie auch z. B. מוּל und נָמַל mit einander verwechselt werden. Ueber die Construction des verb. mit בְּ vgl. Ps. 95, 10.; Ezech. 20, 43.; 36, 32. Richtig *Vulg.* taedet animam meam vitae meae und danach auch der Syr. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 1675.

f) עָזַב ist hier freilassen und hat also gerade die umgekehrte Bedeutung, welche wir in dem Arab. عَذَبَ prohibuit, impedivit finden. S. auch 2 Mos. 23, 5.; 5 Mos. 32, 36.; 1 Kön. 14, 10.; 21, 21.; 2 Kön. 9, 8.; 14, 26. — Ueber den Sinn s. oben Cap. 7, 11.

g) In einem Berliner Cod. liest man אָשִׂיחָה statt אֲדַבְּרָה. Vogel in den krit. Observationen zum Commentar von Schultens vermuthet, daß diese Variante durch das unmittelbar vorausgehende שִׂיחִי veranlaßt worden. Es scheint aber eher eine ungeschickte Veränderung des Abschreibers nach der Parallelstelle Cap. 7, 11. zu seyn.

3. Thut dir es wohl, zu unterdrücken, zu verstoßen deiner Hände Werk, *h*)
und der Frevler Rath zu überglänzen? *i*)
4. Sind Fleisches-Augen dir?
siehst du, wie Menschen sehen?
5. Sind wie des Menschen Tage deine Tage?
sind deine Jahre wie des Mannes Tage?
6. daß du so nach meiner Sünde forschest,
und nach meinem Fehltritt suchst? *k*)
7. obschon du weißt, daß ich nicht schuldig bin,
und keiner retten kann aus deiner Hand. *l*)

---

h) Eine bittere Ironie liegt in der Frage: הֲטוֹב לְךָ macht dir's Vergnügen? — עָשַׁק wird besonders von dem Stärkeren gebraucht, der dem Schwächeren Gewalt anthut und ihn ungerecht behandelt. Vgl. Spr. 14, 31.; Koh. 4, 1. Man bemerke die nachdrucksvolle Wiederholung des כִּי und die Steigerung in תִּמְאָס. Der Ausdruck יְגִיעַ כַּפֶּיךָ deutet auf die kunstvolle Bereitung des Menschen, die ihm, dem Erschaffenen, eine mühsame erscheint. Vgl. V. 8. u. fg.

i) Sublimer Ausdruck für: zu begünstigen das Unternehmen der Ruchlosen. *LXX*: βουλῇ δὲ ἀσεβῶν προσέσχες; Vulg. consilium impiorum adjuves. הוֹפִיעַ steht von Jehova, wenn er im Glanze seiner Majestät (in כָּבוֹד) erscheint. S. 5 Mos. 33, 2.; Ps. 50, 2.; 80, 2.; 94, 1. Hier aber nicht, wie sonst, von der Erscheinung Gottes als strafenden Richters, sondern als freundlichen Helfers. Es bedeutet daher das verb. ebensoviel, als wenn sonst gesagt wird: Gott läßt sein Antlitz über einen leuchten.

k) Sinn der Verse 4, 5, 6.: Siehst du so schwach, wie Menschen? Fliegt deine Zeit so schnell vorüber, wie die der Sterblichen? Man sollte dieses vermuthen, da du so scharf und rasch nach Sünden bei mir nachforschest, d. i. da du mich mit so heftigen und schnell auf einander folgenden Plagen überhäufst, als wolltest du mich schleunigst zum Geständniß irgend einer Schuld bewegen.

l) Sinn: und doch bist du ja der Allwissende, dem meine

8. Deine Hände haben sorgsam mich gebildet,
und zugleich von allen Seiten wohl bereitet,
daß du mich nun verdirbst? — m)

Unschuld bekannt ist; und doch kann ich dir ja nicht entgehen. Die unpassende Auffassung des עַל־דַּעְתְּךָ bei den älteren Auslegern durch *super scientia tua* scil. est hat schon Schultens gerügt und die Bedeutung des עַל als *etiamsi*, wie wohl, in dem entsprechenden arab. عَلَى hinlänglich erwiesen. Vgl. auch Cap. 16, 17.; 34, 6.; Jes. 53, 9.; Ezech. 9, 5.; Jerem. 8, 11. und Ewald in der krit. Gramm. S. 610. Richtig die *LXX*: οἶδας γὰρ ὅτι οὐκ ἠσέβησα.

m) Ueber die verschiedene Erklärung des עִצֵּב vgl. Schultens zu d. St.; die von ihm selbst angenommene Uebersetzung: „manus tuae nervis colligarunt me", welche sich auf eine nicht hinlänglich im Hebräischen begründete Bedeutung des arab. verb. عَصَبَ arcte ligavit, constrinxit stützt, reimt sich nicht gut zu V. 9., wo nun erst die mühsame und kunstvolle Bildung des Menschen im Mutterleibe vom ersten Anfange an beschrieben wird. Nach jener Schultensischen Erklärung wäre einer solchen Beschreibung vorgegriffen. Aber nach unserer Auslegung haben wir V. 8. blos die allgemeine Idee: mühsam und kunstvoll hast du mich gebildet, um mich wieder zu zerstören; V. 9. wird dann im Besonderen ausgeführt, worin die mühsame und kunstvolle Bildung besteht. In עִצֵּב liegt sicher die Bedeutung des mühsamen Bildens (vgl. z. B. Spr. 5, 10., wo עֶצֶב für das mit Anstrengung Erworbene vorkömmt), aber, wie sich versteht, vom Standpunkte des Menschen aus gesprochen: denn bei Gott ist keine Mühe des Schaffens. — עָשָׂה steht hier wie Amos 9, 14. von der sorgfältigen künstlerischen Bereitung, und dieser Begriff wird durch das hinzugefügte סָבִיב ringsherum (so daß auch kein Theil des menschlichen Körpers ohne die genaueste Beachtung bleibe) noch besonders erhöht. Vulg. me totum in circuitu. Sonst weichen die alt. Uebers. bei diesem ganzen Verse sehr von einander ab. Vgl. J. D. Michaelis in der Oriental. Bibl.

9. Bedenke doch, daß du wie Thon mich hast geformt:
und willst zu Staub mich wieder wandeln? *n*)
10. Hast du mich nicht wie Milch hingießen,
und wie Molke mich gerinnen lassen? *o*)

Thl. 7. S. 232. — Das יַחַד, welches die Ausleger häufig übersehen, vertritt nicht blos die Stelle des וְ copulat., sondern es dient zur Vervollständigung des nachfolgenden סָבִיב und drückt die Gleichförmigkeit der künstlerischen Gestaltung nach allen Seiten hin aus. Es ist hier ganz das Lat. *uniter*.

n) Sinn: mit derselben Kunst, wie der Töpfer aus dem Thone ein Gefäß bildet, hast du mich geformt. Und doch willst du dein Gefäß wieder zerschlagen und es in die rohe Masse des Staubes verwandeln, woraus es gebildet? — Dem Dichter mag hier immer die Schöpfung des ersten Menschen aus Erde und die Rückkehr desselben zu ihr vorgeschwebt haben, seine eigentliche Absicht geht aber doch dahin, die kunstvolle Bildung Hiob's im Mutterleibe zu beschreiben, wie aus dem folgenden Verse deutlich genug erhellt. Wir sollen demnach bei חֹמֶר nicht sowohl an den irdisch-vergänglichen als vielmehr an den der künstlerischen Formung dienenden Stoff denken und einen besonderen Nachdruck auf עֲשִׂיתָנִי legen. So steht חֹמֶר auch Jes. 29, 16.; 45, 9. Vgl. auch Jes. 45, 9.; Jer. 18, 6.; Röm. 9, 20. 21. Gegen den Zusammenhang streitet die Erklärung des zweiten Hemistichs, welche auch Herder (s. Geist der hebr. Poesie Thl. 1. S. 182) angenommen: „und daß du mich wieder in den Staub verwandeln wirst".

o) Wir dürfen nur den allgemeinen Gedanken hervorheben, daß der kunstreiche Organismus des menschlichen Körpers aus dem rohesten Anfang allmählig gebildet worden, ohne daß wir hier eine bestimmte Theorie über die Zeugung des Menschen suchen, wie dieses manche ältere Ausleger gethan haben. So ist es gewiß gegen den Sinn unsres Verfassers, wenn man streitet, ob er חָלָב de semine paterno oder materno gebraucht. Er will blos ausdrücken, wie der ursprünglich flüssige Zeugungsstoff sich nach und nach zu einer festeren

11. In Haut und Fleisch hast du mich eingekleidet,
und mit Gebein und Muskeln mich durchwebt; *p*)
12. mit Leben und mit Liebe stand'st du mir bei,
und deine Huth beschirmte meinen Athem.
13. Doch dieses hast du wohl bewahrt in deinem Innern,
ich weiß, daß dieß dein Vorsatz war:
14. wenn ich fehlte, wolltest du mich streng in Aufsicht nehmen, *q*)
und von meiner Schuld mich frei nicht sprechen,
15. wenn ich gar strafbar wäre, dann wehe mir! —
und wär' ich schuldlos, sollt' ich dennoch nicht mein Haupt erheben,

---

Masse verdichte, und bedient sich dazu des anschaulichen Bildes von der gerinnenden Milch. Ueber נָתַךְ s. oben Cap. 3, 24. Im Hiph. bedeutet es hier wie 2 Kön. 22, 9.; 2 Chron. 34, 17. hingießen, hinschütten. — גְּבִינָה ist lac coagulatum, caseus a. r. גָּבַן = جبن IV. coagulavit lac; wovon جُبْن caseus. Im Hebr. kömmt aber das Stammwort גָּבַן nicht vor, sondern statt dessen scheint das folgende verb. קָפָא mehr im Gebrauch gewesen zu seyn. Dieses heißt in seiner Grundbedeutung: sich zusammenziehen. Vgl. 2 Mos. 15, 8.; Zeph. 1, 12.

p) Nun folgt die weitere Beschreibung, wie sich jener gleichsam geronnene Stoff, welcher Ps. 139, 16. גֹּלֶם genannt wird, zum wirklichen Organismus entwickele. — שׂוֹכֵךְ ist hier nicht, wie manche Ausleger wollen, bedecken, oder gar, nach Hufnagel, stärken, sondern weben, flechten. S. Ps. 139, 13. und רָקַם V. 15.

q) Eigentlich: du wolltest mich bewahren, d. i. im Gedächtnisse, als einen, der gefehlt. So können wir das Suffix. verb. gar wohl im Accusativ. nehmen. Andere glauben durch dasselbe den Dativ. ausgedrückt. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 729.

von Schmach gesättigt und vom Anblick meines
Elends; r)
16. erhüb' sich's doch, gleich einem Löwen wolltest du
mich jagen, s)
immer wieder deine Wunderkraft an mir beweisen, t)
17. deine Zeugen stets vor mir erneuern, u)
deinen Ingrimm gegen mich vermehren,
Heer' auf Heere wechselnd mir entgegenstellen. v)

---

r) Das „Erheben des Hauptes" drückt das freie Bewußtseyn der Schuldlosigkeit aus. Vgl. Ps. 3, 4. — רְאֵה nehmen wir am sichersten als besondere Infinitivform, wie יְלֵל 5 Mos. 32, 10.; הָיֹה Ezech. 21, 15. Vgl. Winer u. d. W. Gesenius nimmt ein adject. verbale רָאֶה an, und übersetzt: schauend mein Unglück. Unnatürlich betrachten mehrere Ausleger das letzte Hemistich als Parenthese und fassen רְאֵה als Imperat.

s) Vor יִגְאֶה supp. אִם. Das Subject ist רֹאשִׁי. Andere, wie Rosenmüller und de Wette, wiederholen יִגְאֶה „und es wächst". Der Sinn wird aber nach unsrer Auffassung offenbar kräftiger. כַּשַּׁחַל ist als Bild auf Gott zu beziehen. Vgl. Jes. 28, 13. Matt übersetzt man: du willst mich jagen, wie einen Löwen oder gar wie einen Schakal.

t) Hiob spricht mit bitterer Ironie. Gott zeigt sich dem Leidenden dadurch in seiner Wunderkraft, daß er als Uebermächtiger ihn mit immer neuen Qualen bedrängt.

u) Der Ausdruck ist vom Gericht hergenommen, wo die vielen sich wechselseitig ablösenden Zeugen den Beklagten, gegen den sie sich erheben, am Ende ganz matt machen. Andere künstliche Deutungen von עֵדִים s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St.

v) Eigentlich: Wechsel und Heer. Ueber diese im Hebräischen häufig angetroffene Verbindung, Hendiadys genannt, vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 854. Am leichtesten suppliren wir תָּרֵב aus dem Vorhergehenden. Uebrigens spielt vielleicht

18. Warum doch ließ'st du mich aus Mutterschooße geh'n?
Hätt' ich doch ausgehaucht und kein Auge mich geschaut! *w*)

19. Als wär' ich nicht gewesen, wär' ich dann,
aus dem Leib in's Grab getragen worden! *x*) —

20. Sind nicht nur kurz noch meine Tage?
hör' auf, steh' ab von mir, daß ich ein wenig mich erheitere: *y*)

21. bevor ich gehe, und nicht wiederkehre,
in's Land der Finsterniß und Todesnacht,

22. in's Land, so schwarz umhüllt, als wär' es selbst die Finsterniß,

---

Hiob in diesen, wie in den unmittelbar vorhergehenden Worten auf die wie gerichtliche Zeugen oder Krieger auf ihn losstürmenden Freunde an.

w) Wir müssen uns nach den vorhergehenden mit Heftigkeit gesprochenen Worten eine Pause denken. Der Leidende fährt sodann im Tone der tiefsten Wehmuth fort. S. Cap. 3, 11. Das Futur. ist hier als Optat. der Vergangenheit gebraucht.

x) Das Praeter. הָיִיתִי bezeichnet hier das Plusquamperf. Conjunct. Andere Beispiele der Art s. bei Gesenius im Lehrgeb. S. 768. Ueber die Auffassung des Futur. אֶהְיֶה und אוּבָל als Conjunct. der Vergangenheit vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 526.

y) Sollte er aber nun einmal zu dem Elende geboren werden, in welchem er sich gegenwärtig befindet, so möge ihn doch Gott während der noch übrigen sehr kurzen Zeit seines Lebens wenigstens etwas zu Athem kommen lassen! חֲדַל wie oben Cap. 7, 16.; suppl. dazu מִמֶּנִּי aus dem Folgenden. Bequemer nimmt man das verb. als Anrede an Gott und liest mit dem Keri ו statt י. So schon unter den alt. Uebers. der Syr. — Bei שִׁית ist יָדְךָ ausgelassen. S. Cap. 9, 34.; 13, 21. Vgl. denselben Gedanken und fast gleichen Ausdruck Ps. 39, 14.

wo Todesnacht und keine Ordnung, wo's glänzet —
wie die Finsterniß. *z*)

Elftes Capitel.

Zophar.

2. Soll dem Wortschwall keine Antwort werden?
und der Schwätzer Recht behalten? *a*)

---

z) Der Dichter ringt mit Bildern, dichteste Finsterniß zu malen. Die Begriffe der Ordnung und des Lichtes, wie die der Unordnung und der Dunkelheit fallen zusammen. Vgl. 1 Mos. Cap 1. Daher wird das finstere Todtenreich ein Land der לֹא־סְדָרִים genannt, d. i. ein Land der Unordnungen, d. i. wo nichts weniger als Ordnung, sondern chaotische Verwirrung herrscht. עֵפָתָה die Nominalform mit ה parag. und ausgelassenem י für עֵיפָה Finsterniß a. r. עוּף = غفا verhüllen, in Dunkel gehüllt seyn. Stärker konnte die dunkele Umhüllung des Todtenreiches nicht ausgedrückt werden als dadurch, daß kühn-dichterisch gesagt wurde: es gliche dieses Reich der Finsterniß selbst. — Vor תֹּפַע suppl. אֶרֶץ. Sonnenglanz hat das unterirdische Land nicht; soll hier von einem Lichte die Rede seyn, so ist es der furchtbare Glanz der dunklen Todesnacht.

a) Indem Zophar dem Hiob den Vorwurf leerer Rede macht, thut er zugleich einen Seitenhieb auf die untüchtige Widerlegung derselben durch die andern Freunde. רֹב דְּבָרִים nehmen wir, wie Spr. 10, 19.; Koh. 5, 2. von der Redseligkeit. Aber schon die alt. Uebers., ausgenommen der Syrer, betrachten רַב als Adject., so daß der Ausdruck dem אִישׁ שְׂפָתַיִם im zweiten Hemistich genau parallel wäre. So auch unter den neueren Auslegern Rosenmüller und de Wette. Nach der gegenwärtigen Punctation wenigstens können wir רֹב nicht anders als substantiv. auffassen, und die Abwechselung, welche dann in die beiden Versglieder kömmt, ist fast angenehmer. Der Parallelismus bleibt deswegen doch wohlgerundet. Schultens, Eichhorn u. a. stimmen mit

3. Sollen deine Prahlereien Männer *b*) denn zum Schweigen bringen?
daß du spotten darfst *c*), und keiner dich beschämt? *d*)
4. Du sagst ja: „rein ist meine Lehre, *e*)
und ohne Schuld bin ich in deinen Augen.“ *f*)

---

uns überein. In עָנָה liegt hier die Bedeutung der Widerlegung. Ein אִישׁ שְׂפָתַיִם ist Hiob, aber kein אִישׁ רוּחַ! — So steht Spr. 10, 8. אֱוִיל שְׂפָתַיִם dem חֲכַם לֵב gegenüber.

b) מְתִים ist hier zu urgiren wie Jes. 3, 25.: Männer. בַּדִּים sind eitele, großsprecherische Reden. Vgl. Jes. 16, 6.; Jerem. 48, 30. Das Stammw. בָּדַד (sonst in der gewöhnlichen Bedeutung: sich absondern, trennen) entspricht hier mehr dem Chald. בְּדָא ersinnen, erdichten, und dem Arab. بَدَّ modum excessit, praesertim in *sermone*. S. Schultens zu d. St. Sehr nachdrucksvoll stehen בַּדִּים und מְתִים als sich widersprechend unmittelbar neben einander.

c) Worin er besonders den Spott der Reden Hiob's findet, zeigt V. 4.

d) Scil. dich. Diese Auslegung des Suffix. als Accusativ. nach dem Verb. ist nicht selten. Vgl. Ps. 56, 8.; 137, 5.; 139, 1.; Joel 1, 7.; Hab. 3, 2. u. s. w. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 734; Ewald in d. kl. Gramm. S. 282.

e) לֶקַח ist wohlgewählt. Hiob's Rede klang wie hochweise Lehre. Vgl. das Wort in gleicher Geltung 5 Mos. 32, 2.; Spr. 4, 2.; Jes. 29, 24. Schultens übersetzt verkünstelnd: nitidus est flos seminis mei, indem er den hier mehrfach erklärten hebr. Ausdruck in seiner, wie er meint, ersten Bedeutung nimmt, mit Vergleichung des Arab. لَقَح von der befruchtenden Blüthe der Palmen. Der Sinn wäre dann: „limpida virtutis indoles mihi“.

f) Dies ist als Anrede an Gott zu fassen.

5. Gefiel's doch Gott zu reden, *g*)
 und seine Lippen gegen dich zu öffnen,
6. der Weisheit wohlverborg'ne Tiefen dir zu offenbaren!
 Ja, doppelt würde sich die Weisheit dir enthüllen, *h*)
 und erkennen müßtest du, daß Gott dir viel von deiner
  Schuld vergaß! *i*).
7. Kannst du zur Erforschung Gottes dringen?
 oder des Allmächtigen Vollkommenheit durchdringen? *k*)
8. Himmelhoch ist sie — was kannst du machen?

---

g) Ueber diese Construction des מי יתן mit dem Accusat. c. Inf. vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 795.

h) Wörtlich: ja, Verdoppelung ist der Weisheit, (תושיה ist hier sicher soviel als חכמה) scil. wenn du in die Verborgenheiten derselben schauen könntest. Sinn: die göttliche Weisheit würde sich dir dann noch einmal so groß kund geben. Vielleicht fassen wir כי־כפלים לתושיה am besten als Parenthese, wo dann ודע als Folge von ויגד die Rede fortsetzt.

i) Der Imperat. דע steht hier für das sichere Futur.: und du mußt nothwendig erkennen. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 277. — כי־ישה לך daß er in Vergessenheit brachte dir zu Gunsten. In dem Ausdrucke liegt der eigene Vorsatz von Seiten Gottes, einen Theil der Schuld Hiob's zu übersehen, und also die freie göttliche Gnade der Verzeihung. Andere gezwungene Auffassungen des השה s. bei Schultens und Rosenmüller.

k) Glaubst du durch eigene Menschenkraft dahin zu gelangen, daß du sagen könnest: du habest Gott erforscht? — Läßt sich Gott begreifen? מצא assequi, wie Koh. 3, 11.; 7, 27. u. s. w. Oben Cap. 9, 10. hieß es: er thut Großes עד אין חקר „unerforschlich". Vgl. auch Ps. 139, 6. — תכלית שדי ist der Inbegriff der höchsten göttlichen Vollkommenheit. Zu ihm kann der menschliche Verstand nicht dringen.

tiefer als die Unterwelt — was kannst du wissen? *l*)

9. Länger, als die Erde, ist ihr Maas,
und breiter als das Meer. *m*)

10. Wenn er vorüberfahrend *n*) einen schlösse,
und in's Gericht ihn brächte: — wer wollt' ihn widerlegen?

11. denn er kennt die bösen Menschen,
und sieht Frevel, die man nicht gewahrt. *o*)

12. Dann müßte selbst der Dumme klug,
und des wilden Esels Füllen zum Menschen werden. *p*)

---

l) Nämlich: sie zu erreichen mit deinem Blicke.

m) עֲמֻקָּה scil. תַּכְלִית.

n) Eine solche unbegreifliche Vollkommenheit des göttlichen Verstandes entdeckt Sünden, wo keine menschliche Sehkraft hinreicht. Jeder, der als schuldig in das Gericht von Gott geschleppt würde, müßte seines Verbrechens klar überführt werden, wenn er als Ankläger gegen ihn aufträte. — Im Zorne אִם יַחֲלֹף nämlich als gewaltiger Sturmwind gedacht. S. Cap. 9, 11. Das Suffix. verb. ist wieder ausgelassen, wie oben XI, 3. וְיַקְהִיל eigentlich: und eine (Gerichts-) Versammlung hielte, nämlich den Gefesselten zu richten. S. Ezech. 16, 40.; 23, 46.

o) Eigentlich: aber es gewahret nicht scil. אִישׁ einer, ein anderer, nämlich: den Frevel. Gott nur allein durchschauet die sündhafte Natur des Menschen.

p) Sinn der sprüchwörtlichen Rede: Selbst der dummste Mensch müßte zu der Einsicht kommen, daß Gott Recht habe, und der unbändigste und roheste sanft vor dem überführenden Richter dastehen. Man übersehe die Paronomasie in der Verbindung von נָבוּב und יִלָּבֵב nicht. Auch wir sagen: ein hohler Kopf, in gleicher Bedeutung. Ein junger Waldesel ist Bild der Wildheit. Vgl. besonders unten Cap. 39, 5—9. — יִוָּלֵד gleichsam wieder geboren werden. אָדָם steht hier schön und treffend der rohen Wildheit gerade gegenüber. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

13. Wenn du aber dein Gemüth zur Ruhe weisest, *q*)
und breitest deine Hände zu ihm aus;
14. wenn Frevel du aus deiner Hand entfernest,
und Unrecht nicht in deinem Zelt läßt wohnen:
15. ja, dann darfst du fleckenlos dein Angesicht erheben,
wirst fest dasteh'n und brauchst dich nicht zu fürchten; *r*)

---

q) Gewöhnlich übersetzt man mit Annahme einer Ellipse: „wenn du dein Herz zu Gott richtest", wie Ps. 18, 8. Ein schönerer Sinn scheint sich aber zu ergeben, wenn wir הֵכִין in der bekannten Bedeutung von feststellen, befestigen nehmen, wo dann sehr richtig von Zophar als die erste Bedingung einer neuen Begnadigung und Beseligung Hiob's von Gott, Sammlung des aufgeregten Gemüths geboten wird. — Da man nach der von uns angenommenen Uebersetzung des Verses den Nachsatz vermißt, indem V. 14. eine ganz andere Construction beginnt, so hat man, um den unangenehm gestörten Redegang dem Verfasser nicht als Versehen anrechnen zu müssen, sich so geholfen, daß man das ו vor פָּרַשְׂתָּ als Zeichen des Nachsatzes betrachtete, und das letzte Hemistich übersetzte: „so darfst du deine Hände zu ihm ausstrecken". Allein die Ausstreckung der Hände zu Gott nicht als Bedingung der Gnade, sondern schon als Belohnung selbst anzusehen, scheint ein für Zophar zu feiner Gedanke. Natürlicher ist es, geradezu gestehen, daß der Verfasser V. 14. wirklich aus der Construction gefallen sey. Wörtlich würde derselbe lauten: wenn Frevel ist in deiner Hand, so schaff' ihn fern hinweg, und Unrecht laß in deinem Zelt nicht wohnen.

r) Der von Sünden Reine trägt sein Haupt frei und hoch, geht fest und furchtlos einher. — מוּם macula, Schmutzfleck, Bild der Schuld und Strafe. Vgl. Cap. 31, 7.; 5 Mos. 32, 5. מִן ist geradezu *sine*, wie Cap. 21, 9. — מֻצָּק fest gegossen wie Metall. Psychologisch vortrefflich! Der Sünder hat etwas Schwankendes und Wankendes; der Schuldlose ist ein fester, sicherer Mann. Ganz falsch Schultens: erisque nitidissimus, auf das Angesicht bezogen, als den Spiegel innerer Herzensreinheit. — Die Furchtlosigkeit muß man nicht blos einseitig auf das Verhältniß zu Gott, sondern auch auf das zu den Menschen beziehen.

16. ja, ganz wirst du dein Ungemach vergessen,
wie an verlauf'nes Wasser dich daran erinnern. *s*)
17. Heller als der Mittag wird dein Leben sich erheben, *t*)
die Dunkelheit wird nur dem Morgen gleichen. *u*)
18. Und ruhig bist du, weil du hoffen darfst, *v*)
du bist beschützt *w*) und kannst jetzt sicher liegen;

---

s) Ein natürliches und doch fein gewähltes Bild! — Wie das Wasser verrauscht ist, hat man auch die in der Gegenwart furchtbare Gefahr seiner wilden Wogen vergessen.

t) חֶלֶד ist die eigentliche Lebenszeit, welches Wort hier um so passender gewählt ist, da, wie der Ausdruck יָקוּם zeigt, der Dichter das sich immer mehr zum höchsten Glücke wendende Leben Hiob's unter dem Bilde des am Himmel bis zur Mittagshöhe, ja zu noch stärkerem Glanze sich erhebenden Sonnenbildes darstellt.

u) Tritt Dunkel ein, so wird es nur wie Morgendämmerung seyn. Eigentliche Nacht wird es in diesem Sonnenleben Hiob's nicht geben. Die Annahme des תָּעֻפָה (תְּעוּפָה haben 3 cod.) als nomen scheint mir den ungezwungensten Sinn zu geben. Vgl. oben Cap. 10, 22. die Form עֵיפָתָה caligo. Wollten wir es als Verb. fassen, würde ich übersetzen: verdunkelt (scil. אִם) wirst du nur dem Morgen gleichen, d. i. dem Dunkel, aus welchem die Morgenröthe desto schöner hervorbricht. Andere: wenn du verdunkelt bist, wirst du wie der Morgen (bald) seyn.

v) Sinn: die Erfahrung deines eigenen Lebens hat dich dann belehrt, daß man die Hoffnung nie verlieren darf, und diese Ueberzeugung giebt dir ungestörte Ruhe.

w) חָפַר ist hier ein schwieriges Wort, das wir noch am leichtesten in der Bedeutung des arabischen خَفَرَ v. protexit, patrocinio tutatus fuit et praesidio fovit, und zwar im Hebräischen passive nehmen. Gewöhnlich: jetzt beschämt, wirst du dann ruhig seyn. Wie wenig graben hier einen passenden Sinn gebe, zeigt z. B. die Erklärung von Schultens, welcher übersetzt: „et molli ad fodiendum terra gaudens secure recubabis".

19. darfst hin dich strecken, und keiner schreckt dich auf,
und Viele schmeicheln dir. *x*)

20. Doch der Bösen Augen schmachten hin,
jede Zuflucht schwindet ihnen,
und ihre Hoffnung ist — der Seele Aushauch! *y*)

---

x) Diese Züge des gemalten Glückes sind ganz orientalisch. רָבַץ wird vorzüglich von Thieren gebraucht, welche mit eingeschlagenen Knieen daliegen; hier drückt es die größte Behaglichkeit des Ruhenden aus. Vgl. Jes. 14, 30. — „Das Gesicht eines streicheln“ — ist: ihn liebkosen, schmeicheln. S. Spr. 19, 6.; Ps. 45, 13. חָלָה bedeutet eigentlich süß seyn wie ܚܠܐ und حَلَا, wovon z. B. حَلَوِي süße Speise. Im Hebräischen ist die umgekehrte Bedeutung des Wortes vorherrschend, schwach, krank, bekümmert seyn, wobei man sich erinnere, daß נֶפֶשׁ מָרָה, ein betrübter, bekümmerter Sinn eigentlich ein bitterer heißt. S. Cap. 21, 25. Daher scheint bei diesem Stamme der Fall statt zu finden, den wir auch sonst bemerken, daß in dem einen Dialekt die Bedeutung eines und desselben Wortes bejaht, in dem andern verneint wird, wie z. B. אָבָה voluit und أَبَى noluit; אָבַד periit und أَبَدَ perennavit u. s. w. S. auch oben Cap. 10, 1.

y) Zugleich noch ein Warnungsbild für Hiob, wenn er sich nicht bekehren sollte. רְשָׁעִים sind hier die wirklich verstockten Sünder. Die Redensart מָנוֹס אָבַד מִנְּהֶם kömmt auch Ps. 142, 5. vor. מַפַּח נֶפֶשׁ ist gewiß hier mehr al[s] רוּחַ Cap. 7, 7., wie Rosenmüller will, so daß blos d[er] Sinn herauskäme: „und ihre Hoffnung ist eitel“; es bedeu[tet] sicher der Ausdruck das Sterben, wie הִפַּח נֶפֶשׁ einen töd[ten] Cap. 31, 39.

Zwölftes Cap.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach:
2. Fürwahr, ihr seyd ein ganzes Volk,
und mit euch stirbt die Weisheit aus!
3. Hab' ich doch auch Verstand, wie ihr:
ich geb' mich euch nicht überwunden! *a*
wer wüßte nicht dergleichen auch? —
4. Ein Spott des Freundes muß ich seyn,
der ich zu Gott um Hülfe rufe! — *b*)
ein Spott der Fromme, Redliche! —

---

z) Der einfache Sinn dieser häufig mißver[illegible] ist kein anderer, als: ihr drei redet so, als [illegible] Weisheit eines ganzen Stammes in euch [illegible] Solche Weisheit kömmt aus keines Andern [illegible] ihr, so stirbt die wahre Weisheit mit. *LXX* [illegible] ἐστὲ ἄνθρωποι; *Vulg.* ergo vos estis soli hom[illegible] bitterer Ironie beginnt Hiob seiner Freunde sich [illegible] Redeweisheit in ihrer unbefriedigenden Leere anz[illegible]

a) כְּכֶם steht für כְּמוֹ לָכֶם, so daß die [illegible]nung aus dem vorhergehenden לִי hinzugedacht [illegible] wie dieß besonders beim Pronomen in den Semit[illegible]chen öfters der Fall ist. Vgl. Jos. 1, 15.; Kor. [illegible] und Gesenius im Lehrgeb. S. 728. — נָפַל [illegible] Person: fallen vor jemand, d. i. von einem besi[illegible] den kürzeren vor ihm ziehen. Beide Erklärungen [illegible] Sprache nach an; der Ausdruck ist vom Ringen her[illegible] Vgl. auch Cap. 13, 2.; Esth. 6, 13. steht לִפְנֵי [illegible] Richtig der Syr. [illegible] nec sum [illegible] vobis. — Sinn des letzten Hemistichs: eine ganz [illegible] Weisheit ist es, die ihr ausbreitet: jeder mit seine[illegible] Menschenverstande kann so etwas auch sagen. — H[illegible] führlich läßt Reiske auf diesen Vers den 11ten [illegible] folgen.

b) Sinn: wie mögt ihr, als Freunde, Spott [illegible] Unglücklichen treiben, der ohne seine Schuld in's [illegible]

5. So ist verächtlich nun die Fackel jenem, der sich sicher weiß,
da sie geschickt doch war, den irren Fuß zu leiten. *c*)

---

rathen ist? — Hiob nennt die grundlose Beschuldigung seiner Gegner, auf die alle ihre Reden gebaut werden, recht gut eine Verhöhnung. Der Vers hat bei den Auslegern öfters Anstoß erregt, weil sie sich in die Redeweise: „Gelächter muß ich seyn seinem Freunde", nach der Hiob zugleich in der ersten und dritten Person von sich spricht, nicht zu finden wußten. Und doch ergiebt sich diese anscheinende Ungehörigkeit als passend, wenn man sich vorstellt, daß der Leidende zwar subjectiv von sich selbst ausgeht, zugleich aber sich auch auf den Standpunkt der allgemeinen Betrachtung stellt. In dem קֹרֵא לֶאֱלוֹהַּ וַיַּעֲנֵהוּ liegt nichts anderes als die Hülfsbedürftigkeit Hiob's, und das particip. muß eng an אֶהְיֶה angeschlossen werden, so daß wir ganz wörtlich eigentlich zu übersetzen haben: „Gelächter seinem Freunde muß ich seyn, ich, als ein solcher, der ich zu Gott rufe, daß er ihn (mich) erhöre". Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

c) „Obscuritatem summam hujus Vs. omnes interpretes agnoscunt: quam et eorundem dissensio manifeste prodit, in decem et ultra diversas opiniones se scindens". Schultens. Der Vers scheint sprüchwörtlich genommen werden zu müssen. Der Wanderer, wenn er des Nachts in der sicheren Herberge angekommen, wirft die Fackel als etwas Verächtliches bei Seite, die in der Dunkelheit seinen Füßen zur rechten Leitung so nothwendig und werth gewesen war. Der allgemeine Sinn davon ist: der Mensch sieht das im Glücke gering an, was ihm in der Noth Dienste gethan hat. Und wie sich die Fackel zu dem Wanderer verhält, so Hiob zu seinen Freunden: früher von ihnen geachtet, wohl gar hochangesehener Rathgeber derselben, wenn sie sich in Noth befanden, ist jetzt ihrem Spotte, ja ihrer Verachtung preißgegeben. So ist ein guter Zusammenhang des Verses mit dem vorhergehenden, und wir nehmen alle Ausdrücke auf die einfachste Weise. Wörtlich: eine Fackel ist Gegenstand der Verachtung für die Gedanken dessen, der sicher ruhet, sie, die wohlbereitet (נָכוֹן) war für die Wankungen des Fußes. בּוּז ist Gegenstand der Verachtung, wie z. B. Spr. 12, 8. — עַשְׁתּוּת (oder, wie

6. In Ruhe bleiben Räuberhütten,
sicher sind, die Gottes Zorn erregen,
die ihre Hand zur Gottheit machen. *d*)
7. Frag' nur das Vieh, daß dich's belehre,
und des Himmels Vogel, daß er dir's sage,
8. oder das Gesträuch der Erde, daß dich's belehre,
und erzählen werden dir's des Meeres Fische. *e*)

Einige im plural. lesen, עֲשָׁתוֹת) Gedanken und רֶגֶל stehen in einem nicht zu übersehenden Gegensatze; in gewisser Rücksicht auch שַׁאֲנָן „der in Sicherheit ruhet" und מוֹעֲדֵי רֶגֶל eigentlich: Fußwankungen v. מוֹעֵד a. r. מָעַד wanken. Vgl. רֶגֶל מוּעָדֶת der wankende Fuß Spr. 25, 19. — Um die auffallend starke Abweichung der verschiedenen Erklärungen dieses Verses nur in einem Beispiele anschaulich darzulegen, wollen wir der unsrigen die von Eichhorn gegebene gegenüber stellen: „Nach der Glücklichen Gedanken gebührt Unglücklichen Verachtung, und Wankenden ein neuer Schlag".

d) Nun zur eigentlichen Widerlegung der Rede Zophar's übergehend, greift er zuerst seine letzten Worte auf und stellt ihrer theoretischen Weisheit die practische Erfahrung der Wirklichkeit gegenüber. Diese zeigt nämlich allerdings auch das Gegentheil von der Behauptung Zophar's, die er Cap. XI, 20. geäußert: daß die Bösen rettunglos untergingen; vielmehr erschienen diese gerade als die im Glücke Ungestörten und Ruhiglebenden der Erde. — Die Anderer Hütten plündern und verwüsten, wohnen gerade selbst am ruhigsten; die Gott am meisten aufregen, genießen gerade der ungestörtesten Sicherheit. Ebenso die, welche die Gottheit in ihre Hand führen, d. i. welche ihre Hand, d. i. ihre Gewalt als Willen der Gottheit brauchen. Wir haben hier nur eine gewähltere Redeweise für denselben Gedanken, welcher Hab. 1, 11. einfach so ausgedrückt ist: זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהוֹ „er, dessen Kraft ihm Gott ist". An Götzendiener nach mehreren Rabbinen und *de Dieu*, ist hier nicht zu denken, so daß man übersetzte: der die Gottheit trägt in seiner Hand.

e) Was sollen alle diese Geschöpfe bezeugen? ist häufig gefragt und immer sehr verschieden beantwortet worden. Nichts

9. Wer wüßte nicht von allem dem,
daß Jehova dieß gemacht? *f*)
10. in dessen Hand die Seele alles Lebenden,
der Athem alles Fleisches ruht? *g*)

---

anderes, dünkt mich, sollen sie bezeugen, als was Hiob unmittelbar vorher V. 6. behauptet hat. וְאוּלָם zu Anfang vor V. 7. ist dem Einwande entgegengesetzt, den etwa die Gegner ihm machen möchten. Fragt doch nur Thiere und Pflanzen, sagt er, und sie können euch schon darüber belehren, was ihr als Menschen nicht einsehen wollt: daß der Räuber und Verwüster am sichersten wohne. Wir haben aber in dieser Verweisung an Thier- und Pflanzenreich nicht etwa blos orientalisch-hyperbolische Redeweise, sondern Ausspruch einer wirklichen Wahrheit. Wohnt nicht der Löwe sicherer als das Rind? der Geier als die Taube? ist nicht gerade der stärkste Raubfisch im Meere am ruhigsten geborgen? und sinkt nicht die Rose zerknickt vom unberührten Dornenstrauch? — Die Worte der beiden Verse haben übrigens keine Schwierigkeit. Die Verbindung des verb. sing. fem. תֹּרֶךָ mit dem Substant. fem. plural. braucht als bekannter Hebraismus kaum bemerkt zu werden. Viele nehmen שִׂיחַ als verb. im imperat., „rede mit der Erde". Aber Erde ist zu allgemein, wenn wir nicht mit Schultens die Reptilien darunter verstehen wollen, wo dann aber der Ausdruck doch zu unbestimmt dasteht. Bequemer scheint es das Wort in der Bedeutung des substant. „Gesträuch" zu nehmen, und, da es sonst immer als Masculin. erscheint, seine hier vorkommende Femininalgeltung als Ausnahme zu betrachten.

f) Sinn: es liegt klar am Tage, daß alles, was zu dem V. 6. Erwähnten gehört (כָּל־אֵלֶּה), auf Gott selbst zurückgeführt werden muß, und wenn es auch dem menschlichen Verstande selbst als Unvollkommenheit erscheinen sollte. S. oben Cap. 9, 24.

g) Wenn auch an anderen Stellen נֶפֶשׁ und רוּחַ so unterschieden werden können, daß jenes die untere Lebens- und Seelenkraft, welche der Mensch mit dem Thiere theilet, dieses aber die sogenannte höhere Vernunft, das ausschließliche gött-

11. Prüft das Ohr nicht Reden,
so wie der Gaumen Speise kostet? *h*)
12. Bei Greisen ist wohl Weisheit,
und bei dem hohen Alter ist Verstand. *i*)
13. Bei Ihm ist Weisheit und ist Kraft,
Ihm ist Rath und ist Verstand. *k*)

---

liche Eigenthum der Menschheit, bedeutet (ψυχή-πνεῦμα), so scheint doch hier diese feine psychologische Distinction der beiden Bezeichnungen nicht angenommen werden zu dürfen; vielmehr drücken wohl beide hier nur das eigentliche Lebensprincip aus.

h) Diese sprüchwörtlich zu nehmende Redeweise wird meistens mißverstanden, indem man ihren Zusammenhang mit dem Folgenden nicht klar auffaßt. Der Sinn derselben ist: so wie der Gaumen des Menschen Speisen kostet (und dann die herauswählt, welche ihm schmecken), so prüft das Ohr die Reden Anderer (und behält dann die, welche ihm zusagen). Jeder also wählt nach seinem Geschmack. Allerdings, geht nun der Gedankengang V. 12 und 13 weiter, thut ihr Recht daran, wenn ihr aus der Weisheit des Alterthums Sprüche als Beglaubigungssätze für eure Behauptungen anführt: denn bei den Alten wohnt wirklich eine höhere Einsicht. Aber ihr wählt gerade die Sprüche, welche euch gefallen und eurem Zwecke dienen: so kann auch ich nun aus derselben Quelle schöpfen, was für meine Umstände paßt. — ו steht vor חֵךְ wieder vergleichend. S. oben Cap. 5, 7.

i) יָשִׁישׁ = dem Syr. ܩܫܝܫܐ und dem Arab. قِسِّيس senex. S. Cap. 15, 10.; 29, 8.; 32, 6.

k) Aber eben diese Weisheit des Alterthums schildert die Gottheit auch als ein Wesen, das kraft seiner höchsten Einsicht und Macht, frei über alle irdischen Verhältnisse schaltet und waltet, ohne daß der Mensch dem allgebietenden Willen widerstreben, oder das Geheimniß seines Wirkens durchschauen kann. Der Name Gottes wird gar nicht genannt, sondern er soll sich absichtlich als nur allein verständlich aus der folgenden Beschreibung seines Wesens ergeben. Man darf ja nicht עִמּוֹ auf אֹרֶךְ יָמִים im vorhergehenden Verse beziehen. Mit Nach-

14. Sieh'! Er reißt ein, und nicht wird wieder aufgebaut;
Er schließet einen Mann, und nicht wird er gelöst. *l*)
15. Sieh'! Er hemmt Gewässer, und sie vertrocknen,
Er läßt sie los, und sie wühlen um das Land.
16. Bei Ihm ist Macht und Weisheit,
Ihm unterwürfig ist der Irrende, und der in Irrthum führt. *m*)
17. Er führet Volksberather als Gefang'ne fort,
und bethöret Richter.
18. Er schließt die Fessel auf der Könige,
und schlingt um ihre Hüften einen Strick.

---

druck setzt in gewisser Rücksicht Hiob das עִמּוֹ חָכְמָה dem vorausgehenden בִּישִׁישִׁים חָכְמָה entgegen, als wollte er sagen: aber bei Gott ist erst (wie eben die Alten sagen) die wahre Weisheit. Aehnlich wie hier spricht die Weisheit Spr. 8, 14. von sich selbst.

l) Mit besonderer Liebe verweilt überhaupt der Orientale bei der genauen Ausmalung der absoluten Gottesfreiheit in der unabänderlichen Bestimmung und Leitung der Menschenschicksale. Vgl. z. B. *Pendnameh* des Ferid-eddin Attar nach der Ausgabe von *de Sacy* p. 3. In der demüthigen Anerkennung dieser Abhängigkeit des Menschen von jener freien Bestimmung Gottes und in dem fügsamen Eingehen in den höchsten Willen liegt nach orientalischen Begriffen die wahre Religion, wie solche Hiob oben Cap. 1, 21. in dem „Jehova gab, Jehova nahm, Jehova's Name sey gelobt" bewiesen, und der Moslem in seinem bekannten „wenn Gott will und wie Gott will" kurz und kräftig zu erkennen giebt.

m) Die Erklärung dieses Hemistichs in seinem Zusammenhange mit dem ersten hat den Auslegern immer viele Mühe gemacht. Man erschwert sich das Geschäft, wenn man einen genau beobachteten Parallel. membr. in dem Verse finden zu müssen glaubt. Das zweite Glied enthält aber hier nur die Folge von dem ersten: weil in Gott höchste Weisheit und Macht verbunden ist, so beherrscht er durch dieselbe den Thoren (שֹׁגֵג welcher irrt), wie den Klugen (מַשְׁגֶּה welcher in Irrthum führt).

19. Er führet Priester als Gefang'ne fort, *n*)
und stürzet Festgegründete an Macht. *o*)
20. Er entziehet Zuversichtlichen die Sprache, *p*)
und Greisen nimmt er den Verstand. *q*)

---

n) Eichhorn: Er führet Staatsbediente als Gefangene weg. Aber כֹּהֵן in seiner gewöhnlichen Bedeutung von Priester giebt hier einen stärkeren Sinn. Selbst Priester, d. i. die Heiligsten und Festgegründetsten in ihrer Macht (gut entspricht ihnen אֵיתָנִים im zweiten Hemistich) läßt er als Beute hinwegnehmen. Ob כֹּהֵן überhaupt auch an anderen Stellen sicher einen weltlichen Diener bedeute, darüber vgl. de Wette in den Beiträgen zur Einleitung in das A. T. B. 1. S. 81 u. 82. und Gesenius in der Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 41. Wenigstens heißt das verglichene arab. كَهَنَ auf keinen Fall *ministravit*, sondern Conj. I. und V. weissagen; كَاهِنٌ aber ist Wahrsager, Mittler, Priester. S. Gesenius in der dritten Ausgabe seines hebr. u. chald. Handwörterbuches p. XXXVIII und 369. Die richtige Bedeutung eines Vermittlers geht auch aus Ps. 99, 6. hervor, wo Moses ein כֹּהֵן genannt wird.

o) אֵיתָנִים eigentlich: die immer Fließenden, d. i. die Beständigen, die Festen, a. r. وَتَنَ perennis fuit aqua. Vgl. 1 Mos. 49, 24.; Mich. 6, 2. Ganz falsch ist aber die Herleitung von أَتَنَ durus, firmus, validusque evasit, welche Kromayer zu d. St. giebt.

p) נֶאֱמָנִים sind hier nicht veraces, wie man gewöhnlich annimmt, sondern die, welche sicher sind in ihrer Beredsamkeit. Wahrscheinlich sind die Sprecher im Thore so genannt.

q) טַעַם eigentlich: Geschmack, ist wohl nicht Einsicht, Verstand überhaupt, sondern das unmittelbar richtige geistige Ergreifen, die sichere Einsicht, welche Greise durch

21. Er gießt Verachtung über Edle aus,
und der Starken Gürtel macht er lose. *r*)
22. Er entblößet Tiefes von der Finsterniß,
und führet Dunkelheit an's Licht. *s*)
23. Er zieht Völker groß, und stürzt sie in's Verderben,
Er breitet Völker aus, und läßt hinweg sie führen. *t*)

Uebung und Erfahrung sich erworben haben. So steht auch מְעֵם im Chald. Dan. 2, 14.

r) Ueber נָדִיב vgl. m. Commentar zu den Spr. Cap. 17, 7. Bemerkenswerth ist es, daß das erste Hemistich sich Ps. 107, 40. und ebendaselbst als zweites das letzte unsres Capitels findet. „Den Gürtel der Starken lösen" steht sprüchwörtlich für: ihre Macht erschüttern, nämlich in den Augen des Volks. מְזִיחַ s. v. a. מֵזַח Ps. 109, 19.; Jes. 23, 13 Gürtel, v. מָזַח (welches aber ungebräuchlich ist) = חָזַם = حَزَمَ colligavit. So schon Simonis und nach ihm Eichhorn, Gesenius und Winer. Die Bedeutung von אֲפִיקִים, den נְדִיבִים gegenüber, kann nicht zweifelhaft seyn, wenn man mit Schultens das arab. فَاقَ und أَفَقَ excelluit nobilitate, liberalitate et munificentia vergleicht.

s) Der einfache Sinn liegt in den Worten selbst: was von den Menschen auch noch so verborgen gehalten und mit dichtem Dunkel umzogen wird, entdeckt Gott und bringt es zur Oeffentlichkeit. Es ist unbegreiflich, wie man den Sinn dieser Worte so dunkel finden, daß *Pineda* schon fünf verschiedene Erklärungen aufzählte, und wie Schultens sagen konnte: verba clara quidem; sed sensu nihil obscurius.

t) Siehe da! das hoch-tragische Interesse der Weltgeschichte. So sagt auch Mohammed: Gott führt in die Irre und leitet, wen er will. S. Kor. Sur. 14, 5. מַשְׂגִּיא לַגּוֹיִם eigentlich: er giebt Völkern Größe, so daß man nicht sagen kann לְ stände hier geradezu für אֶת. Vgl. Ewald in d. krit. Gramm. S. 594. — שָׁטַח ist ganz das arab.

24. Er raubt des Volkes Oberhäuptern den Verstand,
und läßt sie irre gehen in der Wüste, die nicht wegsam ist. *u*)

25. Da tappen sie in Finsterniß, wo gar kein Licht,
und taumeln läßt er sie wie Trunkene. *v*)

Dreizehntes Capitel.

1. Sieh'! alles dieses sah mein Auge,
vernahm mein Ohr, und merkte sich's.

2. Was ihr wißt, weiß auch ich,
ich geb' mich euch nicht überwunden!

3. Ja! ich möchte mich vertheid'gen gegen den Allmächtigen,
hätte Lust, mit Gott zu rechten!

4. Ja! ihr dreht künstlich eitle Reden,
seyd nicht'ge Tröster allzumal! *w*)

سَطَحَ sternere aequaliter et humi expandere. Vgl. Schultens zu d. St., welcher aus *Gjauhari* die Redensart anführt: سطح الله الارض expandit Deus terram. S. auch Jer. 8, 2., wo es vom Ausbreiten der Gebeine gebraucht ist.

u) Die verständigsten und geübtesten Volksanführer läßt er in Irrthum fallen. Ueber die Verbindung der nom. לֵב רָאשֵׁי עַם־הָאָרֶץ vgl. Ewald in d. krit. Gramm. S. 578 u. 580. Das „Irren in der Wüste" ist nur tropisch zu nehmen. Ueber den Hebraismus לֹא־דָרֶךְ vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 832.

v) Weitere Ausmalung des Irrens. Vgl. Jes. 19, 14. Das לֹא־אוֹר ist wie לֹא־דָרֶךְ im vorhergehenden Verse zu fassen.

w) אוּלָם zweimal gesetzt: doch, doch! sowie ich schon gesagt habe. Er bleibt also ebensowohl bei dem schon öfters

5. O hättet ihr doch ganz geschwiegen,
so wär' euch dies als Weisheit angerechnet worden! *x*)
6. Vernehmt nun meine Rechtfert'gung,
und die Vertheid'gungsgründe meiner Lippen höret an! —
7. Wollt für Gott ihr Unrecht reden,
und für ihn reden Trug? *y*)
8. Wollt ihr für ihn partheiisch seyn,
oder für Gott streiten? *z*)

---

geäußerten Wunsche, Gott selbst seine Unschuld darlegen zu dürfen, als er sich immer mehr überzeugt, mit welchen eitlen Rednern und schwachen Tröstern er es zu thun habe. — טֹפְלֵי־שֶׁקֶר ist mehrfach gedeutet worden. Das Wort טָפַל kömmt nur dreimal in dem A. T. vor; außer hier noch Cap. 14, 17. und Ps. 119, 69., an welcher letzteren Stelle es auch mit שֶׁקֶר verbunden ist. Aus dem Zusammenhange geht schon hervor, daß es heißen muß: eitle, lügenhafte Reden drehen. Darauf führt auch die Vergleichung des arab. طَفَلَ elaboravit, cum cura instituit sermonem, wie schon Kromayer richtig erkannt hat. *Vulg.* fabricatores mendacii.

x) Man übersehe die Verbindung des Infin. absol. mit dem Verb. finit. nicht, um den Begriff des völligen Schweigens auszudrücken. Ueber den Sinn des Verses vgl. noch das Sprüchwort Spr. 17, 28. und das bekannte si tacuisses, philosophus mansisses! — Der Araber sagt: الحكماء بكم والصمة حكم d. i. die Weisen sind stumm und das Schweigen ist Weisheit. Vgl. Fundgruben des Orients B. 6. H. 4. S. 382.

y) Zuerst sie auf sich selbst verweisend, zeigt er ihnen, wie wenig Gott ihnen ihre Vertheidigung seines Verfahrens gegen ihn danken werde. Sie prüfend, werde er erkennen, daß sie nur deshalb partheiisch für Gott sprächen, um gegen Hiob aufzutreten. — Der Trug (רְמִיָּה) bestand darin, daß sie Hiob als Sünder darzustellen suchten, weil er litte.

z) Nämlich: partheiisch für Gott. Kann aber Er, der

9. Ist's gut *a*), wenn er euch prüft?
kann man ihn täuschen, wie man Menschen täuscht? *b*)
10. Er wird euch züchtigen,
wenn ihr auch ganz versteckt partheiisch wär't!
11. Sollte seine Hohheit euch nicht schrecken?
und nicht Schauder vor ihm euch befallen? — *c*)
12. Eure Weisheitssprüche werden Aschensprüche,
zu Leimen-Burgen werden eure Burgen. *d*)
13. Laßt ab von mir und schweigt!

---

partheiloseste Richter, Wohlgefallen finden an einem par- theiischen? — רִיב mit לְ der Person ist: vor Gericht zu eines Gunsten streiten. Vgl. 5 Mos. 32, 7.; Richt. 6, 31. רָב ist daher *patronus* Jes. 19, 20.

a) Sinn: wird sich euer Streiten für Gott als moralisch- rein und uneigennützig zeigen, wenn es der Allsehende prüft? — Oder, wir nehmen das הֲטוֹב: wird's gut ablaufen? euch gut ergehen? —

b) Ueber die Form des Futur. תְּהָתֵלּוּ s. Gesenius im Lehrgeb. S. 85.

c) Sollte nicht schon die bloße göttliche Erscheinung sie außer Fassung bringen? —

d) Sinn: die weisen Sprüche, womit sie sich gleichsam gegen Gott verschanzen wollen, wenn er erscheint, um sie über ihren mit Hiob unredlich geführten Streit zurecht zu weisen, werden vor ihm in Nichts zerstieben. זִכָּרוֹן die Spruchweisheit, weil man sie gut im Gedächtnisse behält. אֵפֶר Asche, ist hier sicher Bild des Leichten und Nichtigen. S. Jes. 44, 20. „Leimen- oder Thonburgen" stehen entgegen den Felsen- und Steinburgen, für: leicht zerstörbare Burgen. Daß גַּב, sonst Rücken, hier Burg oder Verschanzung sey, gleich dem arab. ظَهْرٌ, hat schon Schultens hinlänglich erwiesen.

Frei will ich reden,
und was auch über mich ergehen mag! *e*)

14. Was soll ich denn mein Fleisch in meinen Zähnen tragen,
und in meine Hand mein Leben legen? — *f*)

15. Er tödtet mich ja doch, ich darf nicht weiter hoffen; *g*)
nur meinen Wandel möcht' ich noch vor seinem Angesicht'
rechtfertigen!

16. Schon das spricht ja zu meinen Gunsten: *h*)
denn ein Frevler würde nicht vor seinem Angesicht erscheinen wollen! —

---

e) Eigentlich: „schweigt von mir!" (constr. praegn.) d. i. schweigt und laßt ab von mir. „Und es ergehe über mich" — dieser Ausdruck im Deutschen entspricht ganz dem des hebr. Originals. Vgl. auch 5 Mos. 24, 5. מָה scil. יַעֲבֹר. Am liebsten wäre es Hiob, wenn sie ihn ganz mit ihren Reden verschonten, damit er sich frei und ungestört über seinen Zustand aussprechen könnte, möchte ihn dann treffen, was da wolle. An seinem Leben wenigstens liegt ihm nichts mehr.

f) Offenbar eine sprüchwörtliche Redeweise, die aber vielfach erklärt wird. S. eine Unzahl von Auslegungen bei Schultens. Schon Eichhorn findet richtig den Sinn darin: „ängstlich sein Leben retten wollen". Der bildliche Ausdruck des ersten Hemistichs ist hergenommen von einem Thiere, das, um den Raub zu retten, ihn in seinen Zähnen trägt; die Redensart im zweiten Versgliede bezieht sich auf die Gewohnheit des Menschen, das in die Hand zu nehmen, was er recht sorgfältig bewahren will.

g) Nämlich: am Leben erhalten zu werden. Gegen den Geist des ganzen Buches und den richtigen Zusammenhang der Stelle nehmen viele Ausleger an dem לֹא Anstoß und wählen dafür die Lesart des Keri לוֹ, indem sie übersetzen: „ich werde auf ihn hoffen, wenn er mich auch tödtete" (?). So unter dem Vortritt der Vulgata die älteren katholischen Ausleger.

h) Eigentlich: zu meinem Heil, für meine Rettung, d. i. rettende Freisprechung. — Wenn man הוּא als Mascul. auf Gott bezieht, kömmt kein vernünftiger Sinn in die Stelle. Dieß hat schon Schultens richtig erkannt, indem er übersetzt:

17. So hört denn wohl mein Wort,
was ich verkünde, dring' in eure Ohren! *i*)
18. Seht doch! ich lege dar mein Recht: *k*)
ich weiß, daß ich unschuldig bin.
19. Wer ist's, der mit mir streiten möchte? — *l*)
Ja, dann wollt' ich verstummen und verhauchen meine
Seele! *m*)

„etiam hoc ipsum mihi erit in salutem": nur irrt er, wenn er erklärend hinzusetzt: „nempe si occidat me". Aus dem zweiten Hemistich des Verses geht vielmehr als sicher der Sinn hervor, daß er, wenn er schuldig wäre, gewiß nicht so oft wünschen würde, vor Gottes Angesicht seinen Wandel rechtfertigen zu dürfen. Das dieses bezieht sich also auf das letzte Hemistich des vorhergehenden 15ten Verses. הוּא ebenso neutraliter, 2 Mos. 34, 10.

i) Sinn: merkt euch das nur vorzüglich, was ich schon mehrmals und noch zuletzt (V. 15. im letzten Hemistich) geäußert habe, daß ich wünsche, vor Gott unmittelbar meinen Wandel rechtfertigen zu können. Denn dann muß euch schon aus diesem Wunsche einleuchten, daß ich ohne Schuld bin. Die Verbindung des Infinit. mit dem verb. finit. verstärkt hier wieder. Eigentlich: hört immer fort. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 564. Das genaue Hören drücken auch die Worte des zweiten Hemistichs aus. אַחֲוָה indicatio a. r. חוּה, welches das aramäische Wort für das hebr. הִגִּיד indicavit ist. Die Form des nom. ist nach dem Chald. Aphel gebildet. Vgl. A. T. Hartmann thesaur. ling. Hebr. e Mischna aug. part. prim. pag. 28.

k) עָרַךְ genau aus einander setzen, wie Cap. 32, 14.; 37, 19.; Ps. 50, 21. So nehmen wir das praeter. als praes., und es liegt darin die stete Bereitschaft zur Rechtsvertheidigung. Andere urgiren das praet. und fassen das verb. in der bekannten Bedeutung von: aciem instruxit: „Ich habe mein Recht wie zur Vertheidigung aufgestellt". Unsere Erklärung scheint mehr die Zuverlässigkeit der Ueberzeugung auszudrücken, daß er wirklich Recht habe.

l) Nachdem ein solcher nämlich sein genau dargelegtes Recht angehört.

m) Wenn sich einer finden sollte, mit ihm zu streiten.

20. Nur zweierlei thu' mir nicht an: *n*)
dann will ich mich vor deinem Antlitz nicht verbergen!
21. Heb' deine Hand von mir,
und deine Majestät erschreck' mich nicht! *o*)
22. Dann rufe du, und ich will Antwort geben,
oder ich will reden, und entgegene du mir! *p*)
23. Wie viele Sünden und Vergehen ruhen denn auf mir? — *q*)
Laß meine Missethat und meine Schuld mich wissen! *r*)

Dieß ist Ausdruck der einleuchtendsten Klarheit seiner Vertheidigungsgründe. Wie wir sagen: dann wollt' ich meinen Geist von mir geben.

n) Nun unmittelbare Anrede an Gott, welche es aber nicht nöthig macht, in der V. 19. ausgesprochenen Herausforderung zum Kampfe eine zu starke Beziehung auf ihn selbst zu finden.

o) S. Cap. 9, 34. Was dort שֵׁבֶט, ist hier כַּף (poet. für יָד).

p) Lauter gerichtliche Ausdrücke. קָרָא ist hier zur Vertheidigung seiner Sache auffordern, indem man die Anklage vorlegt; עָנָה die Vertheidigung wirklich beginnen, auf die einzelnen vorgeworfenen Punkte antworten. — דִּבֵּר ist dann als Kläger zu reden anfangen, und הֵשִׁיב auf die Klage entgegnen, sie gleichsam zurückschicken. Schultens drückt sich über die Worte dieses Verses zu stark aus, wenn er sagt: „Supremum gradum hic habemus immodici fervoris, quo Jobus in defensionem innocentiae oppressae se abripi passus est".

q) In dieser Frage und vorzüglich in dem vorausgestellten כַּמָּה liegt eine nicht zu verkennende Ironie. Gar viele Sünden müßte der Unglückliche begangen haben, nach der Härte zu schließen, mit welcher ihn, den schon genug Gebeugten, Gott immer von neuem peinigt. Möchte doch Gott ihm seine einzelnen Vergehen vorrechnen!

r) Vielleicht ist der Singul. zu urgiren. Nicht einer Sünde oder Missethat bin ich mir bewußt, geschweige vieler.

24. Warum verbirgst du denn dein Angesicht,
und achtest mich wie deinen Feind? *s*)

25. Schreckst das verjagte Blatt empor,
und verfolgst die trockne Stoppel? *t*)

26. Denn bittre Strafen hast du mir bestimmt,
und läßt mich meine Jugendsünden büßen, *u*)

---

s) Verbindung mit dem vorhergehenden Verse: aus der göttlichen Ungnade muß er schließen, Gott rechne ihm viele Sünden an. „Das Antlitz verhüllen“ für: ungnädig seyn, ist ein im A. T. sehr häufig vorkommender bildlicher Ausdruck, hergenommen, wie es scheint, von dem trüben Eindrucke, den die plötzlich mit Wolken bedeckte Sonne auf das Gemüth des Menschen macht. — In dem zweiten Hemistich liegt eine Steigerung; nicht nur die Gnade hat Gott dem Hiob entzogen, sondern er behandelt ihn auch so hart, daß es scheint, als betrachte er ihn wie einen Feind, den er durch unausgesetzte Qualen sich unschädlich zu machen suchen müsse. Vgl. Cap. 7, 17—21.

t) Sinn des Bildes: du hast mich nicht allein aus meinem Glück in's Unglück gestoßen, sondern quälst auch noch den, der schon elend genug ist. — הֶעָלֶה נִדָּף ist das durch den Sturm vom Baume gerissene und fortgejagte Blatt. Vgl. 3 Mos. 26, 36.; Ps. 1, 4. — Sehr poetisch ist עָרַץ gewählt, von dem Wiederaufjagen des bereits zur Erde gefallenen Blattes: es aufschrecken. Vgl. Ps. 10, 18.; Jes. 2, 19. 21. Die Grundbedeutung des verb., welches sonst intrans. für: sich fürchten, vorkömmt (s. unten Cap. 31, 35.; 5 Mos. 1, 29.; 7, 21.; 20, 3.; 31, 6.), scheint: zittern, beben zu seyn, wie im Arab. عَرَصَ Conj. VIII. vom Beben der Haut vorkömmt.

u) כָּתַב ist sicher wieder ein gerichtlicher Ausdruck: die beschlossene Strafe niederschreiben (vgl. Jes. 10, 1.; Jerem. 22, 30.; Ps. 149, 9. und das arab. كَتَبَ), aber nicht, wie man es wohl genommen hat, in das Buch des ewigen Rathschlusses. Ist die Strafe einmal niedergeschrieben, so kann sie nicht zurück genommen werden. מְרֹרוֹת amaritudines sind hier supplicia acerbissima. Das Bittere ist dem Hebräer

27. spannst meine Füße in den Block,
bewachest alle meine Wege,
ziehst einen festen Kreis um meine Sohlen. *v*)

---

immer Bild des Unangenehmsten und Widerlichsten, wie umgekehrt das Süße den angenehmsten Eindruck bezeichnet, z. B. Koh. 11, 7: מתוק האור süß ist das Sonnenlicht. So steht das Bittere geradezu für das Giftige Cap. 20, 14. u. s. w. — „Du läßt mich erben die Sünden meiner Jugend" — ein wohlgewählter Ausdruck, den wir im Deutschen, ohne unverständlich zu werden, nicht wörtlich wiedergeben können. Jetzt im Alter fällt Hiob die traurige Erbschaft des in der Jugend unbewußt erworbenen Sünden-Vermögens zu, d. i. nach einem mit Ironie gewählten Bilde: jetzt, alt geworden, muß er die Sünden seiner Jugend abbüßen. Der bildliche Ausdruck paßt aber besser in der hebräischen, als in unserer Sprache, weil dort (sehr philosophisch-tief) in עון, wie in חטאה die Begriffe von Sünde und Strafe in einem zusammenfallen. „Die Sünde erben" heißt nun also: die Strafen der Sünden, ihre Folgen, erfahren. Auch Ps. 25, 7. werden die Jugendvergehungen als solche erwähnt, welche Gott nach seiner Güte dem Menschen nicht anrechnen möge. Denn in der Jugend fehlt noch der festbestimmende Einfluß des inneren Sittengesetzes, welches erst im Kampf mit dem Leben allmählig schärfer hervortritt, und wenn wir נעורים von der frühen Jugend vielleicht gar vom Kindesalter nehmen (woran nichts hindert), so lassen sich die in dieser Zeit begangenen Sünden schon mit der Unkenntniß des äußeren Gesetzes gleichfalls entschuldigen.

v) Sinn der bildlichen Ausdrücke: „du hast mich mit allen möglichen Qualen eingeengt und mich aller Freiheit beraubt". „Das Spannen der Füße in einen Block" ist hergenommen, wie es scheint, von dem gerichtlichen Verfahren, den Missethäter bis zur Vollstreckung des Urtheils (vgl. 3 Mos. 24, 12.) mit den Füßen in ein einengendes und festhaltendes Instrument zu spannen, welches hier und Cap. 33, 11. סד (a. r. سدّ obstrinxit), Jer. 20, 2. 3.; 29, 6. מהפכת nervus, cippus genannt ist. Vgl. über das Wort J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 1720. —

28. So dem, der wie der Wurmfraß altert,
wie das Gewand, an dem die Motte nagt! — *w*)

Vierzehntes Capitel.

1. Der Mensch, der Weibgeborene, *x*)

„Bewachest alle meine Wege“, natürlich hier im üblen Sinne, wie ein Aufseher über Gefangene jeden Tritt derselben belauert. In dem חָקָה, welches s. v. a. חָקַק, liegt die feste Bestimmung, und der ganze Ausdruck ist ebenfalls hergenommen von der strengen Bewachung eines Gefangenen, dem man genau seinen Kreis vorschreibt, innerhalb dessen er sich nur bewegen darf. — Die Wurzeln der Füße sind die Sohlen bildlich genannt. Andere Erklärungen s. bei Schultens zu d. St.

w) וְהוּא mit Nachdruck. Wer ist der, den du so ängstigst und quälst? — Der hinfällige, vergängliche Mensch. Vgl. Jes. 53, 7. In der Vergleichung liegt die gänzliche und allmählige Auflösung. Vgl. Cap. 4, 19.; 17, 14.; Ps. 39, 12.; Hos. 5, 12. *Vulg.* qui quasi putredo consumendus sum, et quasi vestimentum, quod comeditur a tinea.

x) Hiob geht nun wieder, wie gewöhnlich, von der Betrachtung seines Elends zur allgemeinen Klage über das traurige Loos der ganzen Menschheit über. Schon zufolge seiner Abstammung vom Weibe, das im ganzen Orient als die schwache Hälfte des Mannes gilt, ist der Mensch der Hinfälligkeit unterworfen. Vgl. Cap. 15, 14.; 25, 4.; Matth. 11, 11.; Luc. 7, 28. Gleich die Erzählung 1 Mos. 2, 21. setzt diese orientalische Vorstellung von der natürlichen Schwäche des Weibes im Vergleich mit dem Manne voraus; das Weib ist nur aus einer Rippe des Mannes gebildet. Daher auch Mohammed Nachsicht gegen die Frauen zur Pflicht macht, indem er sagt: „wenn ihr die Schwachheit der Frauen berücksichtigt und sie gelinde behandelt, so ist euch Gott gnädig und barmherzig.“ S. Kor. Sur. 64. zu Ende. — Dem יְלוּד אִשָּׁה entspricht genau das Arab. اِبْنِ أُنْثَي. So sagt ein arabischer Dichter:

lebt kurz und wird des Zitterns satt. *y*).
2. Wie eine Blume geht er auf und welkt, *z*)
flieht dem Schatten gleich und bleibet nicht. *a*)
3. Und auf den richtest scharf du deinen Blick, *b*)
und führst mich in's Gericht mit dir? *c*)
4. Daß doch ein Reiner vom Unreinen käme! —
Nicht Einer! — *d*)

كُلُّ ٱبْنِ أُنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ

يَوْمًا عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولُ, d. i. jeder Weibgeborne, wenn sein Glück auch noch so lange währt, wird eines Tages auf der Todtenbahre fortgetragen. Vgl. *Caabi Ben-Sohair* carmen in laudem Muhammedis dictum ed. *Freytag* v. 37.

y) Nicht שְׂבַע־יָמִים, sondern קְצַר יָמִים und שְׂבַע־רֹגֶז ist der Mensch, d. i. er wird bei der Kürze seines Lebens nie frei von Unruhe und Angst.

z) Vgl. dasselbe Bild Ps. 37, 2.; 90, 6.; 103, 15. 16.; Jes. 40, 6. 7. So schön der Mensch auch blühet, so welkt er doch schnell. Ob man יִמָּל hier und Cap. 18, 16. von מָלַל versengen, oder von נָמַל = נָבֵל verwelken, ableite, der Sinn bleibt derselbe. Am einfachsten nehmen wir die Form als fut. Kal von נָמַל. Anders Bleek in Rosenmüller's bibl. exeget. Repert. B. 1. S. 80. zu Ps. 37, 2., der die Form für chaldaisirend hält, statt יִמַּל.

a) Vgl. dasselbe Bild oben Cap. 8, 9.

b) Die genaue Beobachtung liegt hier in dem פָּקַח עֵינַיִם, in dem Oeffnen der Augen gegen einen; wie wir sagen: die Augen weit aufthun. S. Cap. 7, 19. Diese Erklärung scheint mir nur allein in den Zusammenhang zu passen. Ganz falsch versteht man den Ausdruck von dem gnädigen Hinblick Gottes auf den Menschen.

c) Mich — der ich ein solcher schwacher Mensch bin? — Wir müssen in den Ton der Rede die Frage legen.

d) מִי־יִתֵּן drückt, wie gewöhnlich, auch hier den Optat.

5. Da scharf gemessen seine Tage sind,
du seiner Monden Zahl hast fest bestimmt,
sein Ziel gesetzt, das er nicht überschreite: *e*)
6. so blick' doch weg von ihm, damit er ruhe, *f*)
nur wie ein Lohnarbeiter froh seines Tages werde. *g*)

---

aus und ist nicht mit den meisten Auslegern als Frage zu nehmen: „quis dabit mundum ex immundo?" wo dann נָתַן in der Bedeutung von geben in dieser Verbindung wenig paßt. Die Worte als Wunsch genommen, geben aber einen stärkeren Sinn und sind der wehmüthig-ironischen Gemüthsstimmung Hiob's angemessener. „O käme doch einmal ein Reiner von dem Unreinen!" d. i. wie ist dieses möglich, daß von dem unreinen Menschen ein reiner erzeugt werde? und, auf Hiob angewandt: wie kann Gott mit ihm, an dem die Schwäche seiner Abstammung haftet, so streng verfahren! — Zu מִטָּמֵא suppliren wir יָבֹא, wie Ps. 3, 9. — Vor לֹא־אֶחָד denke man sich eine kleine Pause und wiederhole יָבוֹא. Auf diese Weise hängen die letzteren Worte mit den ersteren natürlicher zusammen, als wenn wir mit vielen älteren Auslegern nach dem Vorgange der *Vulg.* sie als Frage übersetzen und sie auf Gott beziehen: „nonne tu qui solus es?"

e) Wenn — d. i. wenn es so ist: so — also steht אִם hier für weil, wie Richt. 15, 7. — חֲרוּצִים יָמָיו sind die der Dauer nach scharf und bestimmt zugemessenen Tage, wie נֶחֱרָצָה von dem festbeschlossenen Strafgerichte gebraucht ist, Jes. 10, 23.; Dan. 9, 27.; 11, 36.

f) S. oben Cap. 7, 19. Der Ausdruck steht in Uebereinstimmung mit dem V. 3. חָדַל Ruhe haben, wie 1 Sam. 2, 5. S. auch Ps. 39, 14.

g) In dem עַד liegt das So weit, daß, d. i. daß er doch wenigstens die Ruhe eines Lohnarbeiters habe, der, wenn er auch mit saurer Arbeit geplagt ist, im Hinblick auf den zu hoffenden Lohn mit seinem Arbeitstage sich versöhnt. יוֹם ist der zu durchlebende Tag überhaupt und nicht, wie einige wollen, Fest- oder gar Todestag. רָצָה in der ge-

7. **Bleibt doch dem Baume Hoffnung, wenn er abgehauen wird! —**
Er schlägt von neuem aus,
und sein Sproßen endet nicht. *h*)
8. **Wenn in der Erde seine Wurzel altert,**
und im Staub' sein Stamm erstirbt:
9. **wird er vom Duft des Wassers wieder grün,** *i*)

---

wöhnlichen hebr. Bedeutung: Wohlgefallen an etwas haben, scheint an dieser Stelle zu stark. Wir nehmen es = dem Arabischen رَضَا *contentum esse.* Vgl. z. B. Kosegarten's Chrestomat. arab. pag. 25., wo es heißt: فَقَالَ لِلْجَارِيَةِ أَرَضِيتِ بِذَلِكَ „und er sprach zum Mädchen, bist du damit zufrieden?“

h) Um so mehr dürfte der Mensch auf einen ruhigen Genuß seines Lebens Anspruch haben, da er, einmal von ihm durch den Tod getrennt, nie mehr in dasselbe zurückkehrt. — חָלַף muß hier in der im Arab. gewöhnlichen Bedeutung genommen werden: an eines Anderen Stelle treten, nachfolgen. Hiph. nachfolgen lassen, d. i. neue Schößlinge aus dem nach dem Fällen übrig gebliebenen Stumpfe nachfolgen, wieder aufschießen lassen; wie im Arab. أَخْلَفَ bedeutet: *nova germina emisit* arbor. Vgl. Schultens zu d. St. In dem letzten Hemistich ist der im vorhergehenden verb. liegende Sinn deutlicher ausgedrückt.

i) Eben so schön als richtig ist dieses gesagt, indem es nicht sowohl die Näße des Wassers ist, welche den Baum befruchtet, als vielmehr die Ausdünstung desselben, seine eigentliche Seele: sein Duft, sein Aushauch: denn dieses bedeutet רֵיחַ, wie das arab. رِيحٌ und auch im Hebr. sonst נֶפֶשׁ. — הִפְרִיחַ sprossen lassen, so daß dem Baume poetisch eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit zugeschrieben wird, wodurch die Zusammenstellung desselben mit dem Menschen um so ergreifender wirkt. Vgl. auch Ps. 92, 14. u. Spr. 14, 11.,

und treibt Zweige, gleich wie frisch gepflanzt. *k*)
10. Doch stirbt der Mann, ist er dahin, *l*)
hauchet aus der Mensch: wo ist er dann?
11. Die Wasser schwinden aus dem See, *m*)
der Strom versieget und vertrocknet:

---

wo das verb. bildlich gebraucht ist. Im Arab. bedeutet فَرِحَ sich freuen. Das Sproßen des Baumes ist der Ausdruck seiner Freude.

k) קָצִיר steht collect. für Zweige. Vgl. Ps. 80, 12. עָשָׂה sonst auch vom Hervorbringen der Früchte, z. B. Jes. 5, 4., hier von den Zweigen. — Bei נֶטַע muß man nicht an eine specielle Verschiedenheit der Pflanze vom Baume denken; jenes ist hier überhaupt etwas Gepflanztes, sey es, was wolle. Vgl. Jes. 5, 7. Schon die LXX richtig: ὡς νεόφυτον, ut planta recens. Grammatisch-schwerfälliger nehmen Einige נֶטַע als Verb. „wie wenn er gepflanzt worden wäre". Vulg. „quasi cum primum plantatum est".

l) חָלַשׁ wird gewöhnlich in der Bedeutung des Syr. debilitatus est, schwach, hinfällig seyn, genommen. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 801. hat zuerst richtig das Arab. حَلَسَ prosternere verglichen, nur daß wir das verb. an unsrer Stelle intransit. nehmen müssen. In dem „Hingestrecktseyn" liegt aber der Begriff der gänzlichen Entkräftung, so daß an kein Aufstehen mehr zu denken ist, wie der Zusammenhang es erfordert. Vgl. auch Schröder und Muntinghe in den Anmerkungen zu H. A. Schultens Uebersetzung des Buches Hiob S. 189. u. Gesenius im Commentar zu Jes. Cap. 14, 12.

m) יָם kann hier nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung: Meer, stehen. Für See nehmen es schon ältere Ausleger. So heißt bekanntlich der Nil Jes. 19, 5. יָם. S. Gesenius zu d. St. Vgl. auch Neh. 3, 8. und Jer. 51, 36., an welcher letzteren Stelle der Ausdruck vom Euphrat gebraucht ist. Auch im Koran wird der Nil يَمّ genannt, z. B. Sur.

12. so legt sich hin der Mensch, und steht nicht wieder auf,
bis der Himmel nicht mehr ist, wacht er nicht auf, *n*)
und wird aus seinem Schlafe nicht erweckt.
13. O daß du mich im Todtenreich verbürgest,
mich verhülltest, bis sich dein Zorn gelegt, *o*)

20, 39.; und im Persischen wird auf gleiche Weise دریا (derja) vom Meere wie von jedem großen Strome gebraucht. S. Wilkens Chrestom. pers. pag. 201. In dem oft mißverstandenen, ja für unvollständig gehaltenen Bilde liegt der einfache Sinn des gänzlichen Verschwindens. Denn das mehr syr. als hebr. Wort אזל bedeutet ganz hinweggehen, wie חרב und יבש zusammen das völlige Eintrocknen bezeichnen. Um aber das Bild in seiner ganzen furchtbar-schönen Wahrheit zu fassen, muß man, wie das שכב des folgenden Verses verlangt, den völlig ausgetrockneten und dürren Boden eines vorher fließenden Sees oder Stromes zugleich mit dem Leichname eines daliegenden Menschen vor die Anschauung bringen.

n) D. i. nie wachen die Menschen wieder auf. Denn der Himmel dauert ewig. S. Ps. 89, 30. Nur durch exegetisch-dogmatische Subtilität kann man gegen V. 10. und allen Zusammenhang der ganzen Stelle den klaren Sinn dieser Worte so verschieben, als habe der Dichter gerade durch dieselbe auf die künftige Auferstehung hingedeutet, welche mit der Zertrümmerung des Weltalls beginne.

o) Sinn: möchte das Verweilen in dem finsteren und freudenlosen Todtenreiche doch nicht ewig dauern, sondern nur einige Zeit, als Folge des göttlichen Zornes, den der Mensch, und jetzt Hiob, sich zugezogen, so daß er aus seinem unterirdischen Kerker wieder frei auf die Oberwelt zurückkehren dürfte, sobald die festgesetzte Zeit der Strafe abgelaufen. So sind die Worte mehr im Zusammenhange der im Vorhergehenden von Hiob ausgesprochenen Klage über die ewige Trennung vom Leben gedeutet, als wenn man das gewünschte Verbergen in der Unterwelt als einen erflehten Schutz (also nicht als Strafe, sondern als Gnade) von Gott gegen seinen eigenen Zorn betrachten wollte. Andere, zum Theil dogmatische Er-

mir eine feste Zeit bestimmtest,
und dann dich mein erinnertest! *p*)
14. Doch, stirbt der Mensch: kann er dann wieder leben? — *q*)
alle Tage meines Kriegsdienst's würd' ich harren,
bis abgelöst ich würde! *r*)

---

klärungen s. bei Schultens zu d. St. — שׁוּב mit אַף verbunden, kömmt in der oben ausgedrückten Bedeutung häufig vor, z. B. Jes. 5, 25. u. s. w.

p) Ein wohlgewählter Ausdruck für: „und mich wieder aus der Unterwelt heraufholtest"; denn vom Leben getrennt ist Hiob auch wie aus Gottes Erinnerung geschieden.

q) Ein Einwurf, den er sich macht, indem er bedenkt, daß er ein Mensch ist. Man kann füglich die Worte wie eine Parenthese betrachten. מוּת und חָיָה sterben und leben sind widerstreitende Begriffe. Wer stirbt, kann der leben?

r) Die beiden letzten Versglieder hängen unmittelbar mit V. 13. zusammen. Das erste Hemistich unterbricht offenbar den Zusammenhang, läßt sich aber so rechtfertigen, daß, indem Hiob wünscht, nur eine Zeitlang im Scheol verborgen zu werden, dieser Wunsch auf der Stelle wieder von dem so eben erst ausgesprochenen Gedanken der Gewißheit des ewigen Todes verschlungen wird. Hierauf dringt jedoch jener Wunsch von neuem hervor und Hiob verweilt mit Liebe bei der Ausmalung seiner Erfüllung. — צָבָא ist bildlicher Ausdruck für jenes unfreiwillige und harte Verweilen im Todtenreiche während einer bestimmten Zeit. S. oben Cap. 7, 1. Hiob stände dann wie ein Soldat auf einem Posten, von dem er gerne durch einen andern abgelöst zu werden wünschen müßte. Das Bild ist vortrefflich fortgesetzt in dem folgenden: „bis mein Wechsel käme". Und so ergiebt sich das vielfach gedeutete חֲלִיפָה im Sinne des mit צָבָא angefangenen Bildes von selbst durch Wechsel des Postens. Vgl. Cap. 10, 17. Dieser schon in der ersten Auflage vorgetragenen Erklärung ist auch Gesenius in seinem Wörterbuche jetzt beigetreten. Wir bleiben in der Uebersetzung dem vom Kriegsdienste hergenommenen Gleichnisse des Originals treu und geben צָבָא weder durch Frohndienst oder schweren Dienst überhaupt, noch

15. Dann riefst du, und ich folgte dir:
nach deiner Hände Werk verlangte dich. *s*)
16. Ja, meine Schritte würdest du nun zählen,
nicht Wache halten über mein Vergeh'n; *t*)
17. fest läge meine Missethat versiegelt, *u*)

חֲלִיפָה durch Wechsel des Schicksals. Jede Erklärung, welche nicht mit dem Grundtone des ganzen Capitels: Trauer über den Tod des Menschen, zusammenstimmt, kann nicht zugelassen werden.

s) Ein herrlicher, hoher Gedanke! Gott kann sein Geschöpf nicht untergehen lassen. כָּסַף eigentlich: erblassen theils vor Sehnsucht (1 Mos. 31, 30.; Ps. 17, 12.; 84, 3.), theils vor Schaam (Zeph. 2, 1.).

t) Von nun an würde zwischen Gott und mir ein dem gegenwärtigen Verhältnisse ganz entgegengesetztes eintreten. Statt, wie jetzt, auf jede Sünde Hiob's zu lauern, würde er ihn vielmehr sorgfältig hüthen vor Sünden. Gott würde nicht seine Sünden, sondern seine Schritte zu den Sünden hüthen. Denn die Schritte zählen ist hier sicher: genau auf die Schritte achten, daß sie nicht fehl gehen. Gegen den klaren Zusammenhang und nicht ohne Sprachhärte in Auffassung des letzten Hemistichs bezieht Schultens die Worte auf die Gegenwart, indem er übersetzt: „nam nunc gressus meos dinumeras: quod nullius est momenti, memori mente servas mihi pro peccato".

u) Wenn auch Hos. 13, 12. der fast gleiche Ausdruck: צָרוּר עֲוֺן אֶפְרָיִם „zusammengebunden ist die Schuld Ephraims" (welche Stelle man zu der unsrigen gewöhnlich als parallel anführt), den Sinn hat: die Schuld Ephraims wird nicht vergessen, sondern bis zur zeitgemäßen Bestrafung wohl aufbewahrt im Gedächtnisse Gottes, so verlangen doch hier die Worte nach dem Zusammenhange gerade die umgekehrte Deutung. „Versiegelt im Beutel ist meine Schuld" heißt nichts anderes, als: meine Schuld ist auf ewig verschlossen (denn Gottes Siegel kann nicht gebrochen werden), bleibt auf immer in gänzlicher Verborgenheit ruhen, d. i. Gott denkt der früher begangenen Sünden gar nicht mehr. Man erinnere sich nur an das gewöhnliche Bild der Bedeckung der Sünden für Vergebung derselben. Vgl. die Wörter כִּפֶּר und כָּסָה

und du decktest meine Sünde zu. *v*)
18. Doch der Berg sinkt nieder und vergeht, *w*)

---

im Wörterb. An einen versiegelten Aktenstoß mag der Dichter bei צְרוֹר nicht gedacht haben, sondern an einen Geldbeutel, welcher im Orient versiegelt zu werden pflegt. Vgl. Rosenmüller im A. u. N. Morgenlande B. 3. S. 335. Es soll durch die Versiegelung der Sünden in einem Beutel nur ihre gänzliche und ewige Bedeckung, d. i. Vergebung überhaupt ausgedrückt werden.

v) Ueber טָפַל vgl. Schultens zu d. St. und oben Cap. 13, 4. Aber die dort entwickelte Bedeutung des verb. will hier gar nicht passen. Nach dem חָתַם im ersten Hemistich erwartet man in dem Worte den Begriff des Bedeckens, Verhüllens. Wir dürfen nach der bekannten Verwechselung der Buchstaben ב, פ und ט das Stammw. טָפַל in seiner Grundbedeutung übereinstimmend mit טָבַל oder dem Arab. طَبَلَ eintauchen, färben nehmen. „Du überfärbst meine Schuld" ist dann starker und höchst passender Ausdruck für: du bedeckst, d. i. vergissest gänzlich meine Schuld. Dann erklärt sich auch die folgende Präpos. עַל sehr gut, welche nach den Verb., die ein Decken, Ueberziehen bedeuten, zu stehen pflegt, z. B. Jerem. 18, 23.

w) Aber müssen doch die festesten Massen der Natur dem unerbittlichen Gesetze der Zerstörung weichen: wie dürfte der Mensch hoffen, von diesem unversehrt zu bleiben? וְאוּלָם hebt recht stark den Einwand hervor, den ihm die ganze Natur gegen die fernește Hoffnung einer Wiederbelebung des Menschen entgegenhält. Mit Willen sind die beiden gleichlautenden und fast gleichbedeutenden verb. נָפַל und נָבַל zusammengestellt, um die gänzliche Auflösung des Gesunkenen auszudrücken. Verwelken ist hier aber, vom Berge gebraucht, ein uneigentlicher, jedoch hoch-poetischer Ausdruck vom Vergehen desselben, wie Jes. 34, 4. dasselbe Wort auf gleiche Weise vom Verlöschen der Gestirne gebraucht ist. In

und der Fels altert weg von seiner Stätte. *x*)
19. Steine selbst zermalmt das Wasser, *y*)
seine Fluthen schwemmen Erde weg, — *z*)
des Menschen Hoffnung machst du auch zunichte.
20. Du drängst ihn stets, dann geht er weg, *a*)
entstellst sein Angesicht, und schickst ihn fort.

---

dem Partic. נוֹפֵל scheint der Sinn zu liegen, daß der Berg stets als seinem Untergang allmählig zusinkend zu betrachten sey.

x) Gewöhnlich übersetzt man: „ein Fels wird losgerissen von seiner Stelle", aber das bloße Losreißen ist zu wenig, da in der ganzen Stelle unter verschiedenen Bildern immer die gänzliche Zerstörung ausgedrückt wird. Wir fassen daher עָתַק in der im Arab. und Syr. gewöhnlichen Bedeutung von alt werden, die aber auch im Hebr. vorkömmt (Cap. 21, 7.; Ps. 6, 8.) und nehmen eine constr. praegn. an: ein Fels altert und löst sich allmählig von seiner Stelle los.

y) שָׁחַק drückt hier das gänzliche Zerreiben aus, das allmählig in Staub Auflösen. Ueber die nachdrucksvolle Voraussetzung von אֲבָנִים vgl. Ewald in der kl. Gramm. S. 276. Aushöhlen, wie man es wohl giebt, ist zu wenig.

z) סְפִיחַ die Ausgießung des Wassers, Ueberschwemmung von סָפַח s. v. a. שָׁפַח, arab. سَفَحَ vergießen. — Ueber die Verbindung des verb. sing. gen. fem. תִּשְׁטֹף mit dem sogenannten *Plural. inhum.* und die Beziehung des Suffix. fem. ־יהָ — auf den Plural. masc. מַיִם vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 719. — In dem Ueberschwemmen des Staubes der Erde liegt die gänzliche Auflösung desselben. So steht שָׁטַף auch Hohesl. 8, 6.; Jes. 28, 17. Bei Staub der Erde, welches man gewöhnlich durch „Dämme" giebt, darf man hier nur an den Gegensatz zwischen trockenem Lande und Wasser denken, und das Herabsteigen vom Berge zum Felsen, vom Felsen zum Steine und vom Steine zur Erde nicht unbemerkt lassen.

a) Und nicht genug, daß der Mensch ohne alle Hoffnung

21. Geehrt sind seine Kinder, und er weiß es nicht,
verachtet sind sie, und er bemerkt es nicht. *b*)
22. Nur über sich empfindet Schmerz sein Leib,
nur über sich fühlt Trauer seine Seele. *c*)

Fünfzehntes Capitel.

Eliphas.

1. Eliphas begann und sprach:
2. Darf ein Weiser denn als Antwort wind'ge Einsicht bieten?

---

einer neuen Belebung stirbt, er wird noch dazu von Gott unausgesetzt bedrängt und durch Schmerzen ganz entstellt, ehe er dahin geht, wo alle Verbindung mit der Oberwelt aufhört. תָּקַף nur noch Cap. 15, 24. und Koh. 4, 12., aber = dem Chald. תְּקֵף und dem Arab. ثَقِفَ überwältigen. — הָלַךְ ire, abire für mori, wie das syr. ܢܦܩ exire und das arab. هَلَكَ perire.

b) Vortrefflich ist ein besonders ergreifender Zug aus dem Trauerbilde des von dem Leben der Oberwelt durch den Tod Abgeschiedenen hervorgehoben — die gänzliche Trennung des Vaters von den Kindern. Ob es diesen im Leben wohl oder übel geht, weiß der im Todtenreiche weilende Vater nicht. Stark drückt sich auch der Prediger über diese gänzliche Trennung des in die Unterwelt Hinabgestiegenen von dem, was auf der Oberwelt vorgeht, aus. Vgl. Cap. 9, 5 — 7. Andere Ausleger beziehen die Worte auf die Gleichgültigkeit, mit welcher der Mensch bei der schweren Last seiner Leiden, mit welchen ihn Gott bis an das Ende des Lebens überhäuft, das Schicksal seiner Kinder betrachtet. Aber dieser Gedanke scheint der gegenwärtigen Seelenstimmung Hiob's ferner zu liegen. — לָמוֹ steht für לָהֶם und das Pron. der dritten Person für: *ea*.

c) Sinn: Er ist in dem traurigen Todtenreiche nur auf die Betrachtung seines eigenen elenden Zustandes beschränkt — nur dieser ist seine Beschäftigung. — בָּשָׂר und נֶפֶשׁ umschreiben den ganzen Menschen.

und seine Brust mit leerem Sturm erfüllen? d)
3. beweisen wollen mit nichtigem Gerede,
und mit Worten, die nichts fördern? — e)
4. Und du zerstörst gar alle Gottesfurcht,
und thust die Frömmigkeit ganz ab? f)

---

d) Vgl. Cap. 8, 2. רוּחַ Wind drückt die innere Leere und Nichtigkeit aus, während הֶבֶל vorzugsweise zur Darstellung der Vergänglichkeit gebraucht wird. So besonders im Koheleth. Oft kehrt da namentlich der Ausdruck wieder רְעוּת רוּחַ „Haschen nach Wind" für: Bemühen um Eiteles. S. Cap. 1, 14.; 2, 11.; 4, 4. u. a. a. St. — Im zweiten Hemistich findet sich eine Steigerung: denn קָדִים Ostwind, ist der heftigste und zugleich durch seine Gluth im Morgenlande verderblichste Wind. Vgl. Jes. 27, 8.; Jerem. 18, 17.; Amos 4, 9. Er ist hier Bild des leeren und verderblichen Ungestüms. בֶּטֶן Unterleib, für Brust, Inneres. S. V. 35.; Cap. 32, 18.; Spr. 18, 8.; 20, 27.; 22, 18.; 25, 22.

e) Ueber סָכַן vgl. Cap. 22, 3.

f) Sinn: nicht genug, daß du als ein seynwollender Weiser leer und leidenschaftlich redest, du trittst mit deinen Worten auch alle Religion nieder. — In dem Zerbrechen liegt im Hebr. immer das gänzliche Vernichten. — יִרְאָה so allein stehend war schon oben Cap. 4, 6. recht eigentlich das religiöse Gefühl, wie es sich in der Scheu vor der Macht äußert, von welcher sich der Mensch abhängig fühlt. S. Ps. 2, 11.; 5, 8. — גָּרַע ist: einen sinnlichen Gegenstand von einem anderen losschälen, abziehen. S. Jes. 15, 2. Mit Willen ist so eine stark-sinnliche Bezeichnung gewählt, um recht derb auszudrücken, wie roh Hiob mit der Gottesfurcht umgehe. Verringern die Verehrung Gottes, wie man es gewöhnlich giebt, ist zu wenig. — שִׂיחָה ist überhaupt das ernste Nachdenken, hier mit לִפְנֵי־אֵל verbunden und יִרְאָה gegenüber, s. v. a. religiöser Ernst, Andacht. S. Ps. 104, 34.

5. Ja, es lehret deine Schuld dein eigner Mund,
und du wähnst der Verschmitzten Sprache. *g*)
6. Es verdammt dich ja dein eigner Mund, nicht ich;
und deine Lippen zeugen gegen dich. *h*)
7. Bist du als erster Mensch geboren,
wardst du noch vor den Hügeln? *i*)
8. Hast du im Rathe Gottes zugehört,
und Weisheit *k*) dir entwendet?
9. Was weißt du denn, das wir nicht wüßten?
was siehst du ein, das wir nicht inne hätten? *l*)

---

g) Eben die Sophistik seiner Reden beweist seine innere Schuld.

h) בְּ bei den Verb. für Zeugen ist s. v. a. gegen. Vgl. 2 Sam. 1, 16.; Jes. 3, 9.; Gesenius im Lehrgeb. S. 815. und Ewald in der krit. Gramm. S. 606.

i) D. i. bist du der Weiseste? — Denn je höher hinauf in der Zeit, desto reiner fließt die Quelle der ewigen Weisheit. Im Chetib steht רְאִישׁוֹן für רִאשׁוֹן, da ראשׁ für רֵאשׁ steht. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 496. Oder bist du etwa gar die personificirte Weisheit selbst? Sie rühmt sich ja, früher da gewesen zu seyn, als die Hügel, Spr. 8, 25., wo ganz dieselben Worte vorkommen.

k) Nämlich: aus dem Rathe Gottes. Nicht die Weisheit, oder wie es Eichhorn giebt: „und hast du alle Weisheit eingesogen?" In גָּרַע abziehen (s. V. 4.) liegt hier das Entwenden eines Theiles der Weisheit, und es ist einigermaßen von Eliphas dieser Ausdruck mit Verachtung gewählt. So ist die echt-hebräische Bedeutung des Wortes der des entsprechenden arabischen جَرَعَ sorpsit, welches schon Schultens vergleicht, vorzuziehen.

l) הוּא steht hier wieder als neutr., wie Cap. 13, 16. עִמָּדִי mit mir, d. i. ich habe es inne, weiß es. Denselben Hebraismus vgl. oben Cap. 9, 35. S. Ewald in der krit. Gramm. S. 609.

10. Auch Graue, auch Alte giebt's unter uns, *m*)
an Lebenstagen stärker noch als deine Väter!
11. Sind zu gering dir Gottes Tröstungen,
und gilt das Wort in Sanftmuth nichts bei dir? *n*)
12. Was reißt dein Sinn dich hin?
was rollen deine Augen? *o*)

---

m) Eliphas spricht recht als Araber, der auf das hohe Alter seiner Stammesgenossen stolz ist. כַּבִּיר groß, stark, steht hier, wie das arab. كَبِيرٌ von der Stärke des Lebensalters. S. die Belege bei Schultens zu d. St. Ueber die Verbindung des Adjectiv. כַּבִּיר mit יָמִים vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 586.

n) Am wahrscheinlichsten ist es, daß Eliphas unter תַּנְחוּמוֹת אֵל den Inhalt der göttlichen Offenbarung verstand, welchen er oben Cap. 4, 17. u. 18. Hiob als tröstende Zurechtweisung entgegengehalten, und die er jetzt V. 14. fast mit denselben Worten wiederholt.

o) רָזַם s. v. a. רָמַז, arab. رَمَزَ, syr. ܪܡܙ (mit Versetzung der Zischbuchstaben), innuit, indicium fecit, motis labiis, superciliis, et lingua, manu; hier von der stolzen und zugleich leidenschaftlichen Bewegung der Augen. Einige Cod. haben auch יִרְמְזוּן. Die gewöhnliche Vergleichung des Ausdruckes „hohe Augen" für Hochmuth (Spr. 6, 17. u. a. a. St.) paßt hier nicht ganz. LXX: τί ἐπήνεγκαν οἱ ὀφθαλμοί σου; was bringen d. i. winken deine Augen? — Chald. und Syr. behalten das Wort bei. Hart die Erklärung von Schultens, der das Arab. رَزَمَ in Conj. IV. donnern, in Conj. XI. zornig seyn vergleicht: „quid pangunt, et constipant oculi tui nubes, fremitum, minos, murmura, in deum, in homines volventes". Wollten wir dieses Verb. hierherziehen, so würden wir es immer nur in seiner allgemeinsten und sinnlichsten Bedeutung „zittern" aufzufassen haben. Ganz unnöthig ist aber die Conjectur von J. D. Michaelis (vgl. d. oriental. und exeget. Bibl. B. 7. S. 241), als wenn nach einer irrigen Verwechselung von ן und ז יְרוּמַז zu lesen sey.

mir eine feste Zeit bestimmtest,
und dann dich mein erinnertest! *p*)
14. Doch, stirbt der Mensch: kann er dann wieder leben? — *q*)
alle Tage meines Kriegsdienst's würd' ich harren,
bis abgelöst ich würde! *r*)

---

klärungen s. bei Schultens zu d. St. — שׁוּב mit אַף verbunden, kömmt in der oben ausgedrückten Bedeutung häufig vor, z. B. Jes. 5, 25. u. s. w.

p) Ein wohlgewählter Ausdruck für: „und mich wieder aus der Unterwelt heraufholtest“; denn vom Leben getrennt ist Hiob auch wie aus Gottes Erinnerung geschieden.

q) Ein Einwurf, den er sich macht, indem er bedenkt, daß er ein Mensch ist. Man kann füglich die Worte wie eine Parenthese betrachten. מוּת und חָיָה sterben und leben sind widerstreitende Begriffe. Wer stirbt, kann der leben?

r) Die beiden letzten Versglieder hängen unmittelbar mit V. 13. zusammen. Das erste Hemistich unterbricht offenba: den Zusammenhang, läßt sich aber so rechtfertigen, daß, in dem Hiob wünscht, nur eine Zeitlang im Scheol verborgen zu werden, dieser Wunsch auf der Stelle wieder von dem so eben erst ausgesprochenen Gedanken der Gewißheit des ewigen Todes verschlungen wird. Hierauf dringt jedoch jener Wunsch von neuem hervor und Hiob verweilt mit Liebe bei der Ausmalung seiner Erfüllung. — צָבָא ist bildlicher Ausdruck für jenes unfreiwillige und harte Verweilen im Todtenreiche während einer bestimmten Zeit. S. oben Cap. 7, 1. Hiob stände dann wie ein Soldat auf einem Posten, von dem er gerne durch einen andern abgelöst zu werden wünschen müßte. Das Bild ist vortrefflich fortgesetzt in dem folgenden: „bis mein Wechsel käme“. Und so ergiebt sich das vielfach gedeutete חֲלִיפָה im Sinne des mit צָבָא angefangenen Bildes von selbst durch Wechsel des Postens. Vgl. Cap. 10, 17. Dieser schon in der ersten Auflage vorgetragenen Erklärung ist auch Gesenius in seinem Wörterbuche jetzt beigetreten. Wir bleiben in der Uebersetzung dem vom Kriegsdienste hergenommenen Gleichnisse des Originals treu und geben צָבָא weder durch Frohndienst oder schweren Dienst überhaupt, noch

15. Dann riefst du, und ich folgte dir:
nach deiner Hände Werk verlangte dich. *s*)
16. Ja, meine Schritte würdest du nun zählen,
nicht Wache halten über mein Vergeh'n; *t*)
17. fest läge meine Missethat versiegelt, *u*)

חליפה durch Wechsel des Schicksals. Jede Erklärung, welche nicht mit dem Grundtone des ganzen Capitels: Trauer über den Tod des Menschen, zusammenstimmt, kann nicht zugelassen werden.

s) Ein herrlicher, hoher Gedanke! Gott kann sein Geschöpf nicht untergehen lassen. כסף eigentlich: erblassen theils vor Sehnsucht (1 Mos. 31, 30.; Ps. 17, 12.; 84, 3.), theils vor Schaam (Zeph. 2, 1.).

t) Von nun an würde zwischen Gott und mir ein dem gegenwärtigen Verhältnisse ganz entgegengesetztes eintreten. Statt, wie jetzt, auf jede Sünde Hiob's zu lauern, würde er ihn vielmehr sorgfältig hüthen vor Sünden. Gott würde nicht seine Sünden, sondern seine Schritte zu den Sünden hüthen. Denn die Schritte zählen ist hier sicher: genau auf die Schritte achten, daß sie nicht fehl gehen. Gegen den klaren Zusammenhang und nicht ohne Sprachhärte in Auffassung des letzten Hemistichs bezieht Schultens die Worte auf die Gegenwart, indem er übersetzt: „nam nunc gressus meos dinumeras: quod nullius est momenti, memori mente servas mihi pro peccato“.

u) Wenn auch Hos. 13, 12. der fast gleiche Ausdruck: צרור עון אפרים „zusammengebunden ist die Schuld Ephraims“ (welche Stelle man zu der unsrigen gewöhnlich als parallel anführt), den Sinn hat: die Schuld Ephraims wird nicht vergessen, sondern bis zur zeitgemäßen Bestrafung wohl aufbewahrt im Gedächtnisse Gottes, so verlangen doch hier die Worte nach dem Zusammenhange gerade die umgekehrte Deutung. „Versiegelt im Beutel ist meine Schuld“ heißt nichts anderes, als: meine Schuld ist auf ewig verschlossen (denn Gottes Siegel kann nicht gebrochen werden), bleibt auf immer in gänzlicher Verborgenheit ruhen, d. i. Gott denkt der früher begangenen Sünden gar nicht mehr. Man erinnere sich nur an das gewöhnliche Bild der Bedeckung der Sünden für Vergebung derselben. Vgl. die Wörter כפר und כסה,

und du decktest meine Sünde zu. *v*)
18. Doch der Berg sinkt nieder und vergeht, *w*)

---

im Wörterb. An einen versiegelten Aktenstoß mag der Dichter bei צָרוּר nicht gedacht haben, sondern an einen Geldbeutel, welcher im Orient versiegelt zu werden pflegt. Vgl. Rosenmüller im A. u. N. Morgenlande B. 3. S. 335. Es soll durch die Versiegelung der Sünden in einem Beutel nur ihre gänzliche und ewige Bedeckung, d. i. Vergebung überhaupt ausgedrückt werden.

v) Ueber טָפַל vgl. Schultens zu d. St. und oben Cap. 13, 4. Aber die dort entwickelte Bedeutung des verb. will hier gar nicht passen. Nach dem חָתֻם im ersten Hemistich erwartet man in dem Worte den Begriff des Bedeckens, Verhüllens. Wir dürfen nach der bekannten Verwechselung der Buchstaben ב, פ und ט das Stammw. טָפַל in seiner Grundbedeutung übereinstimmend mit טָבַל oder dem Arab. طَبَلَ eintauchen, färben nehmen. „Du überfärbst meine Schuld" ist dann starker und höchst passender Ausdruck für: du bedeckst, d. i. vergissest gänzlich meine Schuld. Dann erklärt sich auch die folgende Präpos. עַל sehr gut, welche nach den Verb., (die ein Decken, Ueberziehen bedeuten, zu stehen pflegt, z. B.) Jerem. 18, 23.

w) Aber müssen doch die festesten Massen der Natur dem unerbittlichen Gesetze der Zerstörung weichen: wie dürfte der Mensch hoffen, von diesem unversehrt zu bleiben? וְאוּלָם hebt recht stark den Einwand hervor, den ihm die ganze Natur gegen die ferneste Hoffnung einer Wiederbelebung des Menschen entgegenhält. Mit Willen sind die beiden gleichlautenden und fast gleichbedeutenden verb. נָפַל und נָבַל zusammengestellt, um die gänzliche Auflösung des Gesunkenen auszudrücken. Verwelken ist hier aber, vom Berge gebraucht, ein uneigentlicher, jedoch hoch-poetischer Ausdruck vom Vergehen desselben, wie Jes. 34, 4. dasselbe Wort auf gleiche Weise vom Verlöschen der Gestirne gebraucht ist. In

und der Fels altert weg von seiner Stätte. *x*)
19. Steine selbst zermalmt das Wasser, *y*)
seine Fluthen schwemmen Erde weg, — *z*)
des Menschen Hoffnung machst du auch zunichte.
20. Du drängst ihn stets, dann geht er weg, *a*)
entstellst sein Angesicht, und schickst ihn fort.

---

dem Partic. נֹופֵל scheint der Sinn zu liegen, daß der Berg stets als seinem Untergang allmählig zusinkend zu betrachten sey.

x) Gewöhnlich übersetzt man: „ein Fels wird losgerissen von seiner Stelle", aber das bloße Losreißen ist zu wenig, da in der ganzen Stelle unter verschiedenen Bildern immer die gänzliche Zerstörung ausgedrückt wird. Wir fassen daher עָתַק in der im Arab. und Syr. gewöhnlichen Bedeutung von alt werden, die aber auch im Hebr. vorkömmt (Cap. 21, 7.; Ps. 6, 8.) und nehmen eine constr. praegn. an: ein Fels altert und löst sich allmählig von seiner Stelle los.

y) שָׁחַק drückt hier das gänzliche Zerreiben aus, das allmählig in Staub Auflösen. Ueber die nachdrucksvolle Voraussetzung von אֲבָנִים vgl. Ewald in der kl. Gramm. S. 276. Aushöhlen, wie man es wohl giebt, ist zu wenig.

z) סְפִיחַ die Ausgießung des Wassers, Ueberschwemmung von סָפַח s. v. a. שָׁפַח, arab. سفح vergießen. — Ueber die Verbindung des verb. sing. gen. fem. תִּשְׁטֹף mit dem sogenannten *Plural. inhum.* und die Beziehung des Suffix. fem. ־יהָ — auf den Plural. masc. מַיִם vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 719. — In dem Ueberschwemmen des Staubes der Erde liegt die gänzliche Auflösung desselben. So steht שָׁטַף auch Hohesl. 8, 6.; Jes. 28, 17. Bei Staub der Erde, welches man gewöhnlich durch „Dämme" giebt, darf man hier nur an den Gegensatz zwischen trockenem Lande und Wasser denken, und das Herabsteigen vom Berge zum Felsen, vom Felsen zum Steine und vom Steine zur Erde nicht unbemerkt lassen.

a) Und nicht genug, daß der Mensch ohne alle Hoffnung

21. Geehrt sind seine Kinder, und er weiß es nicht,
verachtet sind sie, und er bemerkt es nicht. *b*)
22. Nur über sich empfindet Schmerz sein Leib,
nur über sich fühlt Trauer seine Seele. *c*)

Fünfzehntes Capitel.

Eliphas.

1. Eliphas begann und sprach:
2. Darf ein Weiser denn als Antwort wind'ge Einsicht
bieten?

---

einer neuen Belebung stirbt, er wird noch dazu von Gott unausgesetzt bedrängt und durch Schmerzen ganz entstellt, ehe er dahin geht, wo alle Verbindung mit der Oberwelt aufhört. תָּקַף nur noch Cap. 15, 24. und Koh. 4, 12., aber = dem Chald. תְּקֵף und dem Arab. ثَقَفَ überwältigen. — הָלַךְ ire, abire für mori, wie das syr. ܢܦܩ exire und das arab. هَلَكَ perire.

b) Vortrefflich ist ein besonders ergreifender Zug aus dem Trauerbilde des von dem Leben der Oberwelt durch den Tod Abgeschiedenen hervorgehoben — die gänzliche Trennung des Vaters von den Kindern. Ob es diesen im Leben wohl oder übel geht, weiß der im Todtenreiche weilende Vater nicht. Stark drückt sich auch der Prediger über diese gänzliche Trennung des in die Unterwelt Hinabgestiegenen von dem, was auf der Oberwelt vorgeht, aus. Vgl. Cap. 9, 5 — 7. Andere Ausleger beziehen die Worte auf die Gleichgültigkeit, mit welcher der Mensch bei der schweren Last seiner Leiden, mit welchen ihn Gott bis an das Ende des Lebens überhäuft, das Schicksal seiner Kinder betrachtet. Aber dieser Gedanke scheint der gegenwärtigen Seelenstimmung Hiob's ferner zu liegen. — לָמוֹ steht für לָהֶם und das Pron. der dritten Person für: *ea*.

c) Sinn: Er ist in dem traurigen Todtenreiche nur auf die Betrachtung seines eigenen elenden Zustandes beschränkt — nur dieser ist seine Beschäftigung. — בָּשָׂר und נֶפֶשׁ umschreiben den ganzen Menschen.

und seine Brust mit leerem Sturm erfüllen? *d)*
3. beweisen wollen mit nichtigem Gerede,
und mit Worten, die nichts fördern? — *e)*
4. Und du zerstörst gar alle Gottesfurcht,
und thust die Frömmigkeit ganz ab? *f)*

---

d) Vgl. Cap. 8, 2. רוּחַ Wind drückt die innere Leere und Nichtigkeit aus, während הֶבֶל vorzugsweise zur Darstellung der Vergänglichkeit gebraucht wird. So besonders im Koheleth. Oft kehrt da namentlich der Ausdruck wieder רְעוּת רוּחַ „Haschen nach Wind" für: Bemühen um Eiteles. S. Cap. 1, 14.; 2, 11.; 4, 4. u. a. a. St. — Im zweiten Hemistich findet sich eine Steigerung: denn קָדִים Ostwind, ist der heftigste und zugleich durch seine Gluth im Morgenlande verderblichste Wind. Vgl. Jes. 27, 8.; Jerem. 18, 17.; Amos 4, 9. Er ist hier Bild des leeren und verderblichen Ungestüms. בֶּטֶן Unterleib, für Brust, Inneres. S. V. 35.; Cap. 32, 18.; Spr. 18, 8.; 20, 27.; 22, 18.; 25, 22.

e) Ueber סָכַן vgl. Cap. 22, 3.

f) Sinn: nicht genug, daß du als ein seynwollender Weiser leer und leidenschaftlich redest, du trittst mit deinen Worten auch alle Religion nieder. — In dem Zerbrechen liegt im Hebr. immer das gänzliche Vernichten. — יִרְאָה so allein stehend war schon oben Cap. 4, 6. recht eigentlich das religiöse Gefühl, wie es sich in der Scheu vor der Macht äußert, von welcher sich der Mensch abhängig fühlt. S. Ps. 2, 11.; 5, 8. — גָּרַע ist: einen sinnlichen Gegenstand von einem anderen losschälen, abziehen. S. Jes. 15, 2. Mit Willen ist so eine stark-sinnliche Bezeichnung gewählt, um recht derb auszudrücken, wie roh Hiob mit der Gottesfurcht umgehe. Verringern die Verehrung Gottes, wie man es gewöhnlich giebt, ist zu wenig. — שִׂיחָה ist überhaupt das ernste Nachdenken, hier mit לִפְנֵי־אֵל verbunden und יִרְאָה gegenüber, s. v. a. religiöser Ernst, Andacht. S. Ps. 104, 34.

5. Ja, es lehret deine Schuld dein eigner Mund,
und du wähnst der Verschmitzten Sprache. *g*)
6. Es verdammt dich ja dein eigner Mund, nicht ich;
und deine Lippen zeugen gegen dich. *h*)
7. Bist du als erster Mensch geboren,
wardst du noch vor den Hügeln? *i*)
8. Hast du im Rathe Gottes zugehört,
und Weisheit *k*) dir entwendet?
9. Was weißt du denn, das wir nicht wüßten?
was siehst du ein, das wir nicht inne hätten? *l*)

---

g) Eben die Sophistik seiner Reden beweist seine innere Schuld.

h) בְּ bei den Verb. für Zeugen ist s. v. a. gegen. Vgl. 2 Sam. 1, 16.; Jes. 3, 9.; Gesenius im Lehrgeb. S. 815. und Ewald in der krit. Gramm. S. 606.

i) D. i. bist du der Weiseste? — Denn je höher hinauf in der Zeit, desto reiner fließt die Quelle der ewigen Weisheit. Im Chetib steht רִאישׁוֹן für רִאשׁוֹן, da ראשׁ für רָאשׁ steht. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 496. Oder bist du etwa gar die personificirte Weisheit selbst? Sie rühmt sich ja, früher da gewesen zu seyn, als die Hügel, Spr. 8, 25., wo ganz dieselben Worte vorkommen.

k) Nämlich: aus dem Rathe Gottes. Nicht die Weisheit, oder wie es Eichhorn giebt: „und hast du alle Weisheit eingesogen?" In גרע abziehen (s. V. 4.) liegt hier das Entwenden eines Theiles der Weisheit, und es ist einigermaßen von Eliphas dieser Ausdruck mit Verachtung gewählt. So ist die echt-hebräische Bedeutung des Wortes der des entsprechenden arabischen جرع sorpsit, welches schon Schultens vergleicht, vorzuziehen.

l) הוּא steht hier wieder als neutr., wie Cap. 13, 16. עִמָּנוּ mit mir, d. i. ich habe es inne, weiß es. Denselben Hebraismus vgl. oben Cap. 9, 35. S. Ewald in der krit. Gramm. S. 609.

10. Auch Graue, auch Alte giebt's unter uns, *m*)
 an Lebenstagen stärker noch als deine Väter!
11. Sind zu gering dir Gottes Tröstungen,
 und gilt das Wort in Sanftmuth nichts bei dir? *n*)
12. Was reißt dein Sinn dich hin?
 was rollen deine Augen? *o*)

---

m) Eliphas spricht recht als Araber, der auf das hohe Alter seiner Stammesgenossen stolz ist. כַּבִּיר groß, stark, steht hier, wie das arab. كَبِيرٌ von der Stärke des Lebensalters. S. die Belege bei Schultens zu d. St. Ueber die Verbindung des Adjectiv. כַּבִּיר mit יָמִים vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 586.

n) Am wahrscheinlichsten ist es, daß Eliphas unter תַּנְחוּמוֹת אֵל den Inhalt der göttlichen Offenbarung verstand, welchen er oben Cap. 4, 17. u. 18. Hiob als tröstende Zurechtweisung entgegengehalten, und die er jetzt V. 14. fast mit denselben Worten wiederholt.

o) רָזַם s. v. a. רָמַז, arab. رَمَزَ, syr. ܪܡܙ (mit Versetzung der Zischbuchstaben), innuit, indicium fecit, motis labiis, superciliis, et lingua, manu; hier von der stolzen und zugleich leidenschaftlichen Bewegung der Augen. Einige Cod. haben auch יִרְמְזוּן. Die gewöhnliche Vergleichung des Ausdruckes „hohe Augen“ für Hochmuth (Spr. 6, 17. u. a. a. St.) paßt hier nicht ganz. LXX: τί ἐπήνεγκαν οἱ ὀφθαλμοί σου; was bringen d. i. winken deine Augen? — Chald. und Syr. behalten das Wort bei. Hart die Erklärung von Schultens, der das Arab. رَزَمَ in Conj. IV. donnern, in Conj. XI. zornig seyn vergleicht: „quid pangunt, et constipant oculi tui nubes, fremitum, minos, murmura, in deum, in homines volventes“. Wollten wir dieses Verb. hierherziehen, so würden wir es immer nur in seiner allgemeinsten und sinnlichsten Bedeutung „zittern“ aufzufassen haben. Ganz unnöthig ist aber die Conjectur von J. D. Michaelis (vgl. d. oriental. und exeget. Bibl. B. 7. S. 241), als wenn nach einer irrigen Verwechselung von ן und ז יְרוּמוּ zu lesen sey.

13. daß du immer wieder Gott anschnaubst,
und aus deinem Munde Worte schüttest? *p*)
14. Was ist der Mensch, daß rein er sey,
und schuldlos der vom Weib Geborene! *q*)
15. Sieh'! seinen Heil'gen traut er nicht,
und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen: *r*)
16. und der Abscheul'che gar, der ganz Verderbte,
der Mensch, der wie Wasser Unrecht trinkt!? *s*)

---

p) In רוּחַ ist die Leerheit leidenschaftlicher und heftiger Rede ausgedrückt (vgl. V. 2.), und auf gleiche Weise will das zweite Hemistich den eitlen Wortschwall rügen. מִלִּין giebt die *Vulg.*: hujuscemodi sermones. Wir müssen אֶל־אֵל aus dem vorhergehenden Versgliede wieder hinzu-denken.

q) Noch einmal möge daher jene Zurechtweisung, aus der unmittelbaren Offenbarung Gottes geflossen, wiederholt seyn: daß der schwache Mensch nie vor Gott, dem unvergleichlich-reinen Wesen, auf seine Reinheit trotzen dürfe. Mit Willen braucht Eliphas zur Beschreibung der an dem Menschen haftenden Schwäche denselben Ausdruck, dessen sich oben Hiob Cap. 14, 1. bedient hatte, um ihn gleichsam mit seinen eigenen Worten zu schlagen.

r) Der klare Himmel ist das Reinste, was sich dem betrachtenden Auge darbietet. Andere verstehen unter Himmel als parallelem Ausdrucke von קְדֹשִׁים die in demselben wohnenden guten Geister, welche Annahme aber wenigstens nicht nothwendig ist.

s) Eliphas würdigt hier mit den stärksten Ausdrücken den Menschen tief herab. אַף כִּי geschweige nun, daß rein genannt werden könnte der נִתְעָב וְנֶאֱלָח. Ueber den letzteren Ausdruck, der eigentlich nach dem Arab. die sinnliche Bedeutung des Versauerns (der Milch) hat, vgl. auch Ps. 14, 3.; 53, 4. „Wie Wasser Unrecht trinken" ist: sich mit Missethaten reichlich anfüllen; es scheint eine sprüchwörtliche Redeweise gewesen zu seyn. „Cave אִישׁ virum, ad Jobum,

17. Ich will dich belehren, hör' mir zu,
und was ich gesehen, will ich dir erzählen, *t*)
18. was Weise kund gethan,
und als von ihren Vätern überliefert nicht verbargen, *u*)
19. denen ganz allein das Land war überlassen,
und in deren Mitte kein Fremder je gedrungen. *v*)
20. Alle Tage durch erbebt der Böse, *w*)

---

cum nonnullis restringas, quasi illius improbitas speciatim notaretur". Schultens.

t) Oben Cap. 12, 6 u. fg. hatte Hiob in starken Worten behauptet, daß es gerade den Bösen am besten auf Erden gehe, um den Hauptsatz seiner Gegner wankend zu machen: daß aus dem Schicksale des Menschen stets ein sicherer Schluß auf sein sittliches Verhalten gezogen werden könne. Daher bemüht sich nun im Folgenden Eliphas, von jener Behauptung Hiob's gerade das Gegentheil zu zeigen, indem er theils eigene Erfahrung, theils aber besonders die untrügliche Weisheit seiner Väter umständlich berichtet. — Eigentlich: was das anlangt, was ich gesehen, וַאֲסַפֵּרָה so will ich es erzählen, so daß ו den Nachsatz anfängt. חָזָה steht hier wie sonst רָאָה für: Erfahrungen machen. S. Koh. 1, 16.; 4, 1.; 6, 1. u. s. w.

u) „Nicht verbargen", eine affirmirende Negation für: vielmehr öffentlich lehrten, weil es nämlich alte Weisheit von ihren Vätern her war. Das folgende מֵאֲבוֹתָם erklärt sich auch der Construction nach leicht, wenn man das „nicht verbargen" in „sie berichteten" verwandelt.

v) Auch hier spricht Eliphas als echter Araber, indem er sich rühmt, daß seine Väter, unvermischt mit Fremden, als ein reiner Nationalkern den Boden ihres Landes bewohnten. Aus dieser ursprünglichen Reinheit des Stammes soll nun Hiob auf die Gediegenheit seiner weisen Lehren schließen. Clericus und Eichhorn haben besonders an die Joctaniden im glücklichen Arabien gedacht, die lange unvermischt daselbst lebten.

w) מִתְחוֹלֵל er ist erbebend, eigentlich durch sich selbst. Dieß liegt hier im Hithp. Es ist noch keine wirkliche Gefahr vorhanden, welche ihn schrecken könnte. Er ist gequält, wie

ist doch der Jahre Zahl verborgen dem Tyrannen. *x*)

---

man es gewöhnlich giebt, paßt weniger zum Folgenden. Grotius: tota vita impius est ἑαυτοντιμωρούμενος. *Vulg.*, Syr. und Arab. lasen מִתְהוֹלֵל, ganz gegen den Zusammenhang. Wörtlich: alle Tage des Bösen ist er ein erbebender, d. i. so lange der Böse lebt, erbebt er auch.

x) Aber auch dem Frommen! — Das zweite Hemistich giebt also blos den Grund an, warum der Böse immerfort erbebt, weil er bei der Verborgenheit seines Endes jeden Augenblick Untergang befürchten muß. So steht das ו vor מִסְפַּר erklärend. Vulg. et numerus annorum incertus est tyrannidis ejus. Der Plural נִצְפְּנוּ richtet sich nach dem Genitiv שָׁנִים, da das verb. doch eigentlich vom Nominat. מִסְפַּר abhängig wäre. Diese Construction kömmt mehrmals vor, wenn das im Genitiv stehende Wort den Hauptbegriff bildet, wie Cap. 29, 10.; 32, 7. u. a. a. St. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 721; Ewald in der krit. Gramm. S. 642. Schwächer wird der Sinn, wenn wir mit A. und H. A. Schultens, Schröder und Muntinghe שָׁנִים im arab. Sprachgebrauch für „Unglückszeiten", נִצְפַּן aber in der Bedeutung θησαυρίζεσθαι nehmen und übersetzen: eine Schaar von Unglücksjahren ist dem Tyrannen aufgespart. Rosenmüller und de Wette wiederholen im zweiten Hemistich הִיא מִתְחוֹלֵל „alle Jahre, die dem Bösewicht bestimmt sind, ist er gequält", wo dann aber נִצְפְּנוּ לֶעָרִיץ schleppend und überflüssig erscheint. J. D. Michaelis verkünstelt den Gedanken, indem er מְסַפֵּר ausspricht und übersetzt: „er zählt furchtsam die Jahre". Die matteste Erklärung endlich ist diejenige, nach welcher מִסְפַּר für geringe Zahl genommen und übersetzt wird: „nur wenige Jahre sind dem Bösen aufgespart". So schon die *LXX*: ἔτη δὲ ἀριθμητὰ δεδομένα δυνάστῃ; unter den Neueren Hufnagel. — עָרִיץ ist der, welcher sich Gott widersetzt, von עָרַץ = عَرَضَ Conj. III. obstitit alicui; also Bezeichnung des Ruchlosesten überhaupt. S. Cap. 27, 13; Jes. 13, 11; 25, 3; Jer. 20, 11; Ps. 37, 35. Vgl. über das verb.

21. Schreckenstimme tönt in seine Ohren:
es komm' im Frieden der Verderber über ihn. *y*)
22. Er glaubt nicht an Rückkehr aus der Finsterniß, *z*)
und schaut sich ängstlich nach dem Schwerte um. *a*)

---

die etymologische Erklärung bei Uri im Anhang zum Carm. mystic. *Borda* p. 60 — 64, wo er zu beweisen sucht, عَرْضٌ originem sitam esse in *fronte* h. e. in fronte animantium, ea concurrentium atque compugnantium. Er unterscheidet aber nicht gehörig عرص und عرض und zieht das letztere auch zur Erklärung von Cap. 13, 25. herbei. S. oben.

y) Wo also gar nicht an einen Ueberfall zu denken ist. Es soll ja überhaupt nur die Angst des bösen Gewissens geschildert werden, welches überall Gefahr sieht. So steht wie hier בַּשָּׁלוֹם, Dan. 8, 25.; 11, 21. 24. בְּשַׁלְוָה. *Vulg.* et cum pax sit, ille semper insidias suspicatur.

z) Das Verderben ist hier um so schicklicher unter dem Bilde der Finsterniß gedacht (s. auch Cap. 20, 26.), als dem mit einem bösen Gewissen Beladenen die Nacht drückend ist. Vor שׁוּב ist לְ zu suppliren.

a) Diese Worte des zweiten Hemistichs fallen als schwer auf. Entweder nimmt man צָפוּ für צָפוּי (wie auch viele Handschriften lesen) „belauert ist er von Schrecken“, wo aber das אֱלֵי Schwierigkeiten macht, oder man faßt Paul active, wie schon die *Vulg.*: „circumspectans undique gladium“. So auch der Syrer. Diese Erklärung ist den Worten wie dem Sinne nach die beste. צָפוּ steht aber eigentlich für צָפוּי, wo das י am Ende als mobile weggefallen ist. Vgl. Schultens und Gesenius im Lehrgeb. S. 429. Daß das Part. pass. bei verb. neutr. active Bedeutung habe, kömmt mehrmals vor, aber auch bei transit., wiewohl seltener, z. B. אֲחֻזֵי Hohesl. 3, 8. Es ist dieß häufiger im syr. Dialect. Vgl. J. A. Hoffmann gramm. Syr. p. 177. — Ueberall glaubt der Böse im Dunkeln Schwerter auf sich gezückt. Das bekannte destrictus ensis cui super impia cervice pendet — ist schon von Schultens verglichen worden.

23. Er läuft nach Brod umher, — wo wär's zu finden? *b*)
er weiß es, daß sein finstrer Tag schon fertig ist. *c*)
24. Es überfällt ihn plötzlich Noth und Angst,

---

b) Die Participialconstruction נדד הוא für das Verb. finit. dient hier recht zur Versinnlichung des gegenwärtigen Zustandes. נדד ist vorzugsweise ängstlich laufen, dann erst fliehen: denn die Grundbedeutung ist: schwanken. Vgl. 1 Kön. 14, 15. Hier malt der Ausdruck nur das ängstliche Suchen. — „Nach Brod" — er fürchtet nämlich Hungersnoth und will sich vorher mit Nahrung versehen. Es ist aber hier nur ein Beispiel von Furcht und großem Elende dichterisch hervorgehoben, wie Hungersnoth immer im A. T. gerne für fürchterliche Noth überhaupt steht, z. B. Jes. 5, 13. u. s. w. איה wo? scil. לאמר nämlich: ist Brod zu finden? Die Frage schildert lebendiger das ängstliche Suchen nach Speise. Eichhorn: „er flieht — und wird des Geiers Raub". — Er nimmt also איה mit den LXX für איה Raubvogel, Geyer: κατατέτακται εἰς σῖτα γυψίν. Es scheint aber wenigstens unnöthig, von der gewöhnlichen Punctation des Wortes abzuweichen, da sie einen sehr passenden Sinn darbietet, und die grammatikalischen Bedenklichkeiten von J. D. Michaelis, als müsse es dann איו (mit dem Suffix.) heißen, ohne Belang sind.

c) „Er weiß", d. i. er hat die feste Ueberzeugung, daß ein Unglückstag schon wirklich von Gott über ihn verhängt, ja im Einbruche sey. So stand oben auf dieselbe Weise ידע von dem sicheren und beruhigenden Bewußtseyn des Frommen, daß Alles in seinem Hause gut stehe. S. Cap. 5, 24. 25. — Eigentlich: „daß schon der Tag der Finsterniß befestigt sey". S. Spr. 4, 18., wo es von der vollendeten Mittagshöhe gebraucht ist. Immer liegt das vollkommene Fertigseyn in dem Ausdrucke. S. unten Cap. 18, 12. Dieser Begriff wird aber noch verstärkt durch das hinzugefügte בידו, welches ein echter Arabismus ist, und die völlige Gegenwart einer Sache ausdrückt, so daß man sie gleichsam in der Hand hält. S. 1 Sam. 21, 14. Vgl. das Arab. بين يدى Sur. 2, 256 u. s. w. S. Schultens in den animadvers. philol. p. 39.

bricht auf ihn ein, gleich einem Könige, zum Kriegs-
getümmel wohlgerüstet. *d*)

25. Denn er hob seine Hand auf gegen Gott,
und wollte sich erfrechen gegen den Allmächtigen;
26. lief mit empörtem Nacken gegen ihn, *e*)
unter dichter Wölbung seiner Schilder. *f*)
27. Bedeckt er gleich sein Angesicht mit seinem Fett,
und überzieht mit Speck die Lende, *g*)

---

d) כִּידוֹר ἁπ. λεγ. Vulg. praelium. Schon Grotius sagt: „videtur esse acies conferta: nam et Arabibus كَدَرَ وكَدْرَةٌ est tumultus“. Das Stammw. كَدَرَ bedeutet in Conj. VI: praeceps ruit, effususque fuit in aliquem. Der Vergleichung entspricht jene Spr. 6, 11.: „es kömmt deine Armuth כְּאִישׁ מָגֵן wie ein gewappneter Mann“. Ein solcher wohlgerüsteter König bricht plötzlich und furchtbar zugleich ein.

e) Hier ist der עָרִיץ geschildert unter dem Bilde eines gegen Gott Sturmlaufenden. בְּצַוָּאר „mit dem Halse“ muß bedeuten: so laufen, daß der Hals dabei besonders ausgezeichnet, also in die Höhe gehoben ist. *Vulg.* erecto collo. *LXX*: ὕβρει. Dadurch wird blos das Bild des frechen Widerspenstigen lebendiger gemalt. Vgl. Ps. 75, 6. רוּץ vom feindlichen Anlaufe, wie Ps. 18, 31.

f) Der gegen den Himmel Anstürmende wird jetzt als ein Feldherr dargestellt, der von seinen Soldaten umgeben ist, welche, wenn sie bei einer Belagerung sich der Stadtmauer näherten, die Schilde dicht über den Köpfen zusammenhielten und so ein undurchdringliches Dach gegen die auf sie geschleuderten Waffen bildeten (*συναςπισμος*, testudo). S. Jahn in der bibl. Archäol. Th. 2. B. 2. S. 407. — Schultens erinnert an das Arab. Sprüchwort: قلب له ظهر المجن er hält den Rücken seines Schildes vor, d. i. er empört sich gegen ihn.

g) Befindet ein solcher sich auch eine Zeit hindurch in einem äußerlich glücklichen Zustande, so ist derselbe doch nicht

28. und faßt er Platz in Städten, die verödet,
in Häusern, die sich nicht bewohnen lassen,
die bestimmt zu Trümmern waren: *h*)
29. vermehrt sich doch sein Reichthum nicht, und sein Vermögen hält nicht Stand, *i*)

---

von langer Dauer; vielmehr wird er plötzlich von Gottes Zorn vertilgt. Der wohlgenährte Körper des Ruchlosen stellt seinen Wohlstand äußerlich dar. עָשָׂה kann hier wieder in der Bedeutung von bedecken genommen werden, wie oben Cap. 9, 9. „Mit seinem Fett", das Suffix. an חֶלֶב steht keinesweges müßig, sondern es liegt darin, daß der Böse so recht mit Fleiß sein eigenes Fett hege und pflege. — פִּימָה kömmt sonst nirgends vor; aber der parallele Ausdruck חֶלֶב im ersten Gliede und das arab. فَئِمَ fett seyn, geben die in der Uebersetzung ausgedrückte Bedeutung sicher an die Hand.

h) Der Böse ist unter dem Collectiv-Begriff einer Räuberhorde gefaßt (vgl. V. 29. מִנְלָם), welche Städte plündert und dann sich in Besitz der vertriebenen Bewohner ihrer Häuser setzt. יָשַׁב hier intrans. bewohnt seyn, wie Jes. 13, 20.; Jer. 17, 6. 25. u. a. a. St. לָמוֹ ist pleonastischer Pronominaldativ gemüthlich-verstärkender Rede, wie dieser besonders häufig in dem Hohenliede, den Sprüchen und in unsrem Buche angetroffen wird. S. die reichlich gesammelten Stellen bei Gesenius im Lehrgeb. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 624. und in der kl. Gramm. S. 283. — „Die zu Trümmern bestimmt waren" ist als eine elegisch-sentimentale Bemerkung des Dichters zu betrachten. — הִתְעַתְּדוּ in der sonst gewöhnlich reflexive Bedeutung habenden Form Hithp. ist hier auf mehr aramäische Weise als Pass. zu betrachten. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 246; Ewald in der krit. Gramm. S. 206.

i) D. i. sein Glück steigt nun nicht mehr höher, sondern (wie das Folgende lehrt) sinkt vielmehr wieder zurück. Das Futur. יַעֲשִׁר ist besonders nach dem Begriffe des Zunehmens

was er besitzt, soll sich im Lande nicht ausbreiten. *k*)
30. Er kann dem Dunkel nicht entgehen,
seinen Sprößling sengt die Flamme weg —
er vergeht durch seines Mundes Hauch. *l*)

---

und Wachsens zu fassen. קוּם hat hier die Bedeutung bestehen, dauern, wie Amos 7, 2. 5.; 1 Sam. 24, 21.; 13, 14. Dav. תְקוּמָה das Bestehen, 3 Mos. 26, 37. Auch im Arab. hat قَامَ diese Bedeutung, besonders in Conj. IV, wo die bekannte Redensart اقام الصلوة „das Gebet beständig machen" heißt: ununterbrochen beten. S. Kor. Sur. 2, 2.

k) Der bildliche Ausdruck ist von einem Gewächse hergenommen, das sich durch Schößlinge weiter auf dem Boden verbreitet. — מִנְלָה ist erworbener Reichthum = مَنَال, vom Stammw. נָלָה, das s. v. a. נִיל in seiner Bedeutung ganz dem arab. نَالَ erreichen, erwerben, entspricht. So heißt es z. B. *Zohair.* carm. Moallak. V. 54: ومن هاب اسباب المنايا ينالة wer den Ursachen des Todes zu entfliehen sucht, den wird er erreichen. S. auch Locman. fab. 24 u. 34, wo gesagt wird: wer Bescheidenheit und Freundlichkeit des Wesens hat, ينال من صاحبة ما يريدة erlangt von seinem Freunde, was er will. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Nom. hat schon Schultens aus dem Arab. erwiesen. Das hebr. Verb. s. Jes. 33, 1. und dazu die genaue lexikalische Erörterung von Gesenius im Commentar S. 891 u. fg. Die alt. Uebers. verstanden das Wort nicht, indem die LXX es durch σκιὰν, die Vulg. durch radicem suam geben. Die Rabbinischen Commentatoren erklären es durch *perfectionem*. Das Suffix. plural. an dem Nom. bezieht sich auf das Collect. der ruchlosen Rotte. — נָטָה intrans. sich ausbreiten.

l) Die Bilder von Finsterniß, Feuerflamme und Sturm sind hier nach ihrer Bedeutung durch sich selbst klar und be-

31. **Keiner trau' auf Eiteles, er wird betrogen:**
denn er tauscht nur Eit'les ein. *m*)

32. **Eh' noch sein Tag kömmt, ist es mit ihm aus,**
und sein Ast wird nicht mehr grün. *n*)

---

dürfen keiner weiteren Erörterung. — Es liegt ein Wortspiel in der doppelten Setzung des Verb. סוּר: er weicht nicht aus der Finsterniß, kann ihr nicht entrinnen; endlich entweicht er, aber — freilich nicht zu seinem Heile — der Sturm des göttlichen Zornes entführt ihn. In der Uebersetzung kann hier von einer bloßen Nachhülfe die Rede seyn. Das Verb. תְּיַבֵּשׁ „vertrocknet“ beweist, daß wir unter der Flamme einen solchen Gluthwind, wie er im Morgenlande häufig ist, denken müssen, durch welchen die saftigsten Pflanzen plötzlich verdorren. פִּיו „seines Mundes“, nämlich Gottes, der als Subject in unsrem Buche häufig ausgelassen wird. Eben so steht vom Zorne Gottes רוּחַ שְׂפָתָיו Jes. 11, 4.

m) Dieß ist als eigene hinzugefügte Bemerkung des Eliphas zu betrachten. Man übersehe das Wortspiel nicht, welches in der doppelten Setzung des שָׁוְא liegt, das ursprünglich das Eitele, Nichtige, dann sowohl Frevel als Unglück bedeutet, und hier im ersten Hemistich in der ersten, im zweiten in der zweiten Bedeutung genommen werden soll, nach dem Sinne: für Frevel tauscht man Unglück ein, d. i. Frevel führt Unglück herbei. Wir können das Wortspiel nachahmen, wenn wir שָׁוְא in seiner ursprünglichen Bedeutung nehmen. תְּמוּרָה hier Gegenstand des Eintausches. Vgl. 3 Mos. 27, 10. 33. Vor נִתְעָה ist die Conjunction כִּי weil zu suppliren, wiewohl gerade die Auslassung in der Kürze den Gedanken schärfer hervortreten läßt, und jenes Verb. bedeutet eigentlich: in die Irre geführt werden.

n) יוֹם ist hier dies supremus, wie oben Cap. 3, 1. d. natalis. So steht לֹא עֵת Cap. 22, 16.; Koh. 7, 17. תִּמָּלֵא macht bei der Erklärung Schwierigkeit, wenn man es als tert. pers. fem. gen. auf ein Subject gleichen Geschlechtes beziehen will. Unpassend ist die Beziehung des verb. auf das

33. Er schüttelt, gleich der Rebe, seine Traube unreif ab,
wirft wie der Oelbaum seine Blüthe weg. *o*)

34. Ja, es bleibt des Frevlers Rotte unfruchtbar,
und Feuer frißt die Zelte der Bestechung. *p*)

---

folgende כִּפָּה; leichter wäre noch חַיָּתוֹ zu suppliren; am meisten sagt zu, es, wie man sagt, impersonaliter zu nehmen, nach dem Sinne des lat. actum est. Vgl. oben Cap. 4, 5. und Gesenius im Lehrgeb. S. 797; Ewald in der krit. Gramm. S. 645. Zum Grunde liegt dem Ausdrucke das Bild eines Maaßes, das gefüllt wird. — „Sein Ast wird nicht mehr grün", ein von einem verdorrten Baume hergenommenes Bild, für: gänzlich absterben. Zugleich auch wohl Hindeutung auf die Kinderlosigkeit des Ruchlosen.

o) Bilder der Nicht-Vollendung. חָמַס sonst gewöhnlich in der Bedeutung: einem Gewalt anthun, steht hier in seiner Grundbedeutung: mit Gewalt losreißen, wie Klagl. 2, 6. בֹּסֶר unreife Traube, wie בֹּסֶר Jes. 18, 5. Im Arab. wird بُسْر von unreifen, aber groß gewordenen Datteln gebraucht. Was den Satz der Vergleichung betrifft, so sollte man eigentlich erwarten: er ist wie die Rebe, welche losreißt. Kühn-lebendiger verwandelt der Dichter den Bösen selbst in einen Weinstock, der vor der Zeit seine Trauben abwirft. Daß er bei dem Verluste seiner Frucht, ehe sie reift, als selbstthätig dargestellt wird, verstärkt die Ironie, welche in der Beschreibung seiner Strafe liegt.

p) Jede Spur von dem Andenken des Ruchlosen wird vertilgt: weder Nachkommenschaft, noch Wohnung erinnert ferner an ihn. Man nimmt Anstoß, daß גַּלְמוּד als adject. masculin. mit dem nom. gen. fem. עֵדָה verbunden sey, und erklärt dieses anscheinende grammatische Mißverhältniß so, daß jenes adject. dem Sinne nach, wie öfters, auf das ihm näher stehende nom. rect. חָנֵף bezogen sey. Es ist aber eigentlich zu erklären: ja, es ist die Rotte des Frevlers etwas Hartes, d. i. Unfruchtbares. Die Verzehrung durch Feuer drückt nur

6. Ob ich schon rede *w*), wird mein Schmerz doch nicht gestillt,
und hör' ich auf, was wird mir leichter dann? — *x*)
7. Ach! schon hat er mich ganz abgemattet, — *y*)

---

nommenen, nach der die Ironie hinwegfällt und Hiob ernsthaft sagt: an eurer Stelle würde ich nicht so gehandelt haben, sondern ich hätte durch Trostgründe meines Mundes euch zu stärken und eurem Schmerze Einhalt zu thun gesucht. Die Ironie des Verses paßt überhaupt besser in den Zusammenhang mit dem vorhergehenden. Viele nehmen נִיד Bewegung in der abgeleiteten Bedeutung Mitleiden, Trost. חָשַׂךְ Einhalt thun, nämlich: dem Schmerze; wie dieses verb. auch gleich im folgenden Verse mit כְּאֵב verbunden ist, weshalb auch die Erklärung: die Bewegung meiner Lippen, d. i. mein eiteles Gerede wird er (Gott) hemmen, sich weniger empfiehlt.

w) Des Leidenden Elend ist aber so hoch gestiegen, daß er nicht mehr weiß, was er thun soll. Redet er, wird sein Schmerz nicht gestillt, und verhält er sich ruhig, wird sein Zustand auch nicht gebessert. Das Futur. parag. אֲדַבְּרָה steht nach אִם wie im Arab. das Futur. apocop. Vgl. z. B. Ps. 139, 8. Ueberhaupt bei bedingten Sätzen auch ohne אִם, s. V. 4.; Cap. 19, 18.; 30, 20. und Gesenius im Lehrgeb. S. 874.

x) Eigentlich: was geht von mir weg, d. i. was (nämlich vom Schmerze) verläßt mich? — Die Frage in מָה, wenn sie, wie hier, einen Tadel oder Zweifel ausdrückt, wird Negation. Die alt. Ueb. geben daher das Fragewort geradezu durch nicht, z. B. Vulg. *non* recedit a me. Im Chald. und Arab. ist dann auch מָה und مَا geradezu *non*, *nihil*. S. auch Hohesl. 8, 4. und Gesenius im Lehrgeb. S. 835; Ewald in der krit. Gramm. S. 500. Die Frage an unsrer Stelle negirt aber desto lebhafter.

y) אַךְ entweder betheuernd, wie z. B. 1 Sam. 16, 6. u. a. a. St., oder vielleicht hier s. v. a. אָח ach! wie Ezech. 6, 11.; 21, 20. Subj. Gott.

all' meine Zeugenschaft ist nun verstummt! *z*)
8. In Fesseln schlugst du mich, den eignen Zeugen,
und meine Magerkeit erhebt sich gegen mich, mir frech
in's Angesicht zu lügen. *a*)

---

z) Lebhaft wendet er die Rede unmittelbar an Gott selbst. Gewöhnlich übersetzt man die Worte dieses Hemistichs: „du hast meine ganze Versammlung, d. i. meine Familie verödet und verwüstet". Aber was soll die Erwähnung der Familie an dieser Stelle? Das עד im folgenden Verse leitet mich auf die Erklärung, daß ich עדה in der Bedeutung von Zeugniß nehme, wie 1 Mos. 21, 30., d. i. das, was für seine Unschuld zeugen könnte, d. i. er selbst (denn einen anderen Zeugen hat er leider nicht). השם ist dann s. v. a. starr, betäubt machen, nämlich durch körperliche Schmerzen, wie Ezech. 3, 16.

a) Ein vielfach erklärter Vers. Am häufigsten nimmt man קמט in der Bedeutung des syr. ܩܡܛ corrugatus est, und übersetzt ותקמטני לעד היה „und weil du mich so mit Runzeln bedeckt", d. i. mager und elend gemacht hast, so dient dieß zum Zeugen, nämlich entweder von der Heftigkeit meiner Krankheit, oder, indem man עלי supplirt, gegen mich, d. i. mein Elend zeugt gerade nach der Ansicht der Welt gegen mich. S. z. B. *Vulg.*: „rugae meae testimonium dicunt contra me". Aber קמט kömmt Cap. 22, 16. in der starken Bedeutung wie das arab. قمط vor: einem Hände und Füße binden, für: einen ganz unthätig machen; und auch die Syr. Bedeutung runzeln läßt sich recht gut unter die allgemeine zusammenziehen ordnen. Daher erklärt man auch hier קמט für constrinxit und übersetzt: „daß du mich so gefesselt", d. i. durch Schmerzen gelähmt, so dient dieß zum Zeugen gegen mich, wo im Ganzen derselbe Sinn, wie bei der vorigen Erklärung herauskömmt. Geschmeidiger nach Sprache und Sinn scheint mir die von mir in der obigen Uebersetzung vorgelegte Erklärung, wo vor לעד das relat. אשר zu suppliren ist, und dann die Worte bedeuten: du hast mich durch

9. Sein Zorn zerfleischt *b*), und er verfolgt mich hart,
knirscht gegen mich mit seinen Zähnen, *c*)
schärft seine Augen gegen mich als Feind! *d*)

10. Sie reißen ihren Mund auf gegen mich, *e*)
schlagen schmählich meine Wangen, *f*)

---

die Krankheit ganz untüchtig gemacht, ferner für meine Unschuld zu zeugen. Denn die Rede vergeht ihm vor Schmerz. Ist er aber stumm, so tritt nun ein Zeuge auf — gegen ihn — der ist — seine Magerkeit, d. i. sein ganz elender körperlicher Zustand, den gerade seine Freunde als Strafe für begangene Sünden ansehen. In כחשׁ vereinigen sich die beiden Bedeutungen von Lüge und Magerkeit gut in dem allgemeinen Begriffe des Hinwegnehmens, Negirens, hier fleischlich, dort geistig. Die vorgeschlagene Auslegung dieses Verses und des letzten Hemistichs von V. 7. empfiehlt sich vielleicht gerade durch den dann eintretenden schönen Zusammenhang von beiden Versen in der einfach-gleichen Auffassung von עדה und עד.

b) Das Bild ist von einem reißenden Thiere hergenommen. Gerade so טרף Hos. 6, 1.; Ps. 50, 22.

c) Ausdruck des heftigen Zornes, wie auch Klagl. 2, 16.; Ps. 35, 16.; 37, 12.; 112, 10.

d) Constr. praegn. Er schärft seine Augen und richtet sie gegen mich. Das Bild in לטשׁ ist vom Schärfen des Schwertes hergenommen, um einen damit zu durchbohren. Ps. 7, 13. Also der Sinn: er richtet, wie ein Feind, einen grimmigen Blick auf mich. Ueber diese feindliche Behandlung von Seiten Gottes s. oben Cap. 13, 24.

e) Und zu dieser feindlichen Behandlung von Seiten Gottes kömmt noch der Spott von den Freunden, um sein Elend so recht vollkommen zu machen. — Nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, um wie wilde Thiere ihn zu verschlingen, sondern der Ausdruck bezeichnet im Einklange mit dem folgenden Hemistich spöttische Behandlung.

f) Von der verspottenden Mißhandlung, wie Mich. 4, 14.; Ps. 3, 8. Natürlich ist das Schlagen der Wangen hier nicht eigentlich zu nehmen, sondern bildlich von den verwundenden Reden der Freunde zu verstehen.

haben sich verschworen gegen mich. *g*)
11. Gott gab mich preis dem Ungerechten,
und schleuderte mich in der Bösen Hände. *h*)
12. Ruhig war ich! — Doch da schüttelte er mich,
faßte meinen Nacken, und schmetterte mich hin, *i*)

---

g) הִתְמַלֵּא entspricht hier vollkommen dem arab. مَلَأَ in Conj. VI. invicem juverunt et concordarunt ac unanimes fuere aliqua in re. S. Schultens zu d. St. Immer liegt die Bedeutung erfüllen auch hier zum Grunde: sich gleichsam erfüllen, ergänzen, d. i. unter einander übereinkommen. Wie wir sagen: sie haben sich alle ordentlich gegen mich verschworen.

h) Unter den Bösen versteht er natürlich die ihn in seinen schweren Leiden mit ihren Reden verwundenden Freunde. Ueber die sehr häufig vorkommende Bedeutung von הִסְגִּיר mit dem Accus. und אֶל für: einen jemanden ganz übergeben, vgl. Gesenius und Winer u. d. W. עֲוִיל für das öfter vorkommende עַוָּל der Ungerechte, z. B. Cap. 27, 7.; 29, 17. vom Stammw. עָוַל impie egit, ist collect. zu nehmen. — יִרְטֵנִי steht für יִרְטְנֵי (durch Contraction) a. r. יָרַט arab. وَرَطَ conjecit, praecipitem dedit in exitium. S. 4 Mos. 22, 32. Andere Herleitungen s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St.

i) Er, der sonst unter dem Schutze Gottes eines so ruhigen Glückes genoß, wird jetzt von dem Allmächtigen auf das Aeußerste geplagt und gepeinigt. Und doch weiß er sich unschuldig! — „Ruhig" d. i. vollkommen glücklich — wie er in dem ersten Capitel geschildert wurde. פִּרְפֵּר von פּוּר Pilp. wie das arab. فَرْفَرَ agitavit. Diese Conjugationsform hat verstärkende Bedeutung. S. den sehr erläuternden Fall bei Ps. 38, 11. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 477. Der bildliche Ausdruck für: heftige Leiden zufügen, ist gut im Gegensatze von der vorhergehenden Ruhe gewählt. Eben so das folgende פִּצְפֵּץ von פּוּץ zerschlagen, zerschmettern. Ein ähnliches Bild der gewaltsamen Behandlung von Seiten Gottes

hob dann als Ziel mich wieder auf. *k*)
13. Es mußten um mich seine Schützen treten,
ohne Schonung ließ er meine Nieren spalten,
goß auf die Erde meine Galle. *l*)
14. Er stieß mich Stoß auf Stoß,
stürmte auf mich ein, gleich einem Helden. *m*)
15. Ein Trauerkleid fügt' ich um meine Haut,
und ließ mein Horn im Staube wühlen. *n*)

---

s. Ps. 102, 11: נְשָׂאתַנִי וַתַּשְׁלִיכֵנִי „du hobst mich in die Höh' und warfst mich hin".

k) Sinn: er läßt mich nur deshalb immer wieder neue Kraft gewinnen, um mich unausgesetzt quälen zu können. — מַטָּרָה = 8 مَنْظَر Ziel, (vgl. 1 Sam. 20, 10.; Klagl. 3, 12.) steht nach demselben Bilde, wie oben Cap. 7, 20., von dem Feinde hergenommen, der auf seinen Gegner scharf hinsieht, um ihn mit dem Pfeile zu treffen.

l) Weitere Fortsetzung des im letzten Hemistich des vorhergehenden Verses angefangenen Bildes. Unter den Schützen Gottes sind die Freunde Hiob's zu verstehen, deren Worte für den ohnehin Unglücklichen scharf verwundende Pfeile waren. רַבִּים sind jaculatores, nicht jacula, wie die Alten übersetzen, vom Stammw. רָבַב s. v. a. רָבָה und dieß für רָמָה werfen, nach der in den semitischen Sprachen gewöhnlichen Verwechselung des בּ und מ. S. 1 Mos. 21, 20; 49, 23. — מְרֵרָה Galle (eigentl. das Bittere) steht hier wie כָּבֵד Leber, Klagl. 2, 11.

m) Der bildliche Ausdruck ist offenbar vom Stürmen einer Festungsmauer hergenommen. Darauf deutet besonders פֶּרֶץ, z. B. 2 Kön. 14, 13. u. a. a. St. Ueber רוּץ s. oben Cap. 15, 26.

n) Von dem Anlegen des härnen Trauergewandes steht hier תָּפַר, welches eigentlich zusammennähen, zusammenfügen bedeutet, wohl um das knappe Anschließen desselben zu bezeichnen. Denn das Trauerkleid ist enge und gleicht einem

16. **Mein Antlitz ist vom Weinen ganz geröthet,** *o*)
 und auf meinen Wimpern ruhet Todesnacht. *p*)
17. **Und doch wär Unrecht nicht in meinen Händen,**
 und mein Gebet war rein! — *q*)

---

wirklichen Sacke, nur daß es auf beiden Seiten Löcher hat, um die Arme durchzustecken. Vgl. Jahn in der bibl. Archäol. B. 2. S. 165 u. 457. — Das Bild des letzten Hemistichs drückt verzweiflungsvolle Trauer aus, vom Stiere nämlich hergenommen, der zur Wildheit gereizt, mit seinem Horn im Staube wühlt. Allerdings ist aber auch Horn der Stolz und Adel des Stieres, und hier auf Hiob angewandt, Bild des Edelsten, wie es die meisten Ausleger schon verstehen. Zugleich ist auch das sich Werfen in den Staub bei dem Hebräer ein bekanntes Zeichen der Trauer. Und so sind in dem Ausdrucke, den Hiob zur Beschreibung seines betrübten Zustandes gebraucht, die Bilder des wilden Stieres und des trauernden auf Schmuck und Ehre verzichtenden Mannes zu einer großartigen Vergleichung gemischt. — Das Po. עוֹלֵל von עָלַל = غَلَّ erläutert sich aus dem arab. Sprachgebrauche, nach dem es bekanntlich ingressus est bedeutet: indidi in cinerem caput meum.

o) Die Conjug. Pealpal חֲמַרְמַר (Verdoppelung der beiden letzten Stammbuchstaben) hat verstärkende Bedeutung: sehr roth seyn. *Vulg*. facies mea intumuit a fletu. Die Lesart חֳמַרְמְרָה ist durch die Verbindung der beiden Lesarten חֳמַרְמְרָה und חֳמַרְמְרוּ entstanden, welche letztere als die verbessernde Randlesart, weil פָּנִים als nom. plural. nicht gut mit dem sing. fem. חֳמַרְמְרָה verbunden zu seyn schien (vgl. aber Ewald in der krit. Gramm. S. 641), in den Text aufgenommen wurde, ohne daß man die Consonanten änderte, und nun, mit Rücksicht auf das י fin. der Randlesart, das Kametz unter ר in Kibbuts verwandelte.

p) D. i. mein Blick ist ganz verdunkelt durch die vielen Thränen. Einfacher heißt es in gleicher Beziehung Klagl. 5, 17 חָשְׁכוּ עֵינֵינוּ.

q) עַל hier obgleich, als Conjunct. zu nehmen, wie

18. O Erde, bedecke nicht mein Blut,
und mein Geschrei find' keinen Ruheplatz! *r*)

---

oben Cap. 10, 7. Jes. 53, 9 heißt es, wie hier, עַל לֹא־חָמָס עָשָׂה, in welcher Stelle auch עָשָׂה am besten unser בְּכַפָּי erläutert: „ich handelte nicht unrecht". Ganz wörtlich die *LXX*: ἄδικον δὲ ὀυδὲν ἦν ἐν χερσί μου. Die Worte scheinen sich auf Cap. 11, 14. zu beziehen. — Durch die Reinheit des Gebets wird die Wahrheit des sittlich-religiösen Sinnes beschrieben, so daß Hiob nicht blos äußerlich kein Unrecht beging, sondern auch innerlich treu und lauter Gott ergeben war. Auf ähnliche Weise steht in jener Parallelstelle des Propheten: וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו.

r) Sinn: mein unschuldiges Leiden möge nicht verhüllt und verborgen bleiben auf Erden! Hiob ist auf das Tiefste ergriffen. Daher die Apostrophe an die Erde. Das Bild des ersten Hemistichs ist hergenommen von einem unschuldig Erschlagenen, dessen Blut von der Erde nicht aufgenommen werden soll, bis er gerächt ist. Vgl. 1 Mos. 4, 10. 11.; Ezech. 24, 7. 8.; Jes. 26, 21. und dazu Gesenius im Commentar. Die Araber haben auch die Vorstellung, daß kein Thau auf einen Ort falle, wo sich unschuldig vergossenes Blut befinde. So heißt es in der Hamase in einem Gedichte des Taabbata Scharran: am Fuße eines Felsen liegt ein Erschlagener, auf dessen Blut kein Thau fällt (دمه ما يطل). Vgl. J. D. Michaelis in der Vorrede zur Arab. Gramm. S. XCIV u. in den Anmerkungen zu *Lowth* praelect. de sacr. poesi Hebr. p. 478. — S. auch 2 Sam. 1, 21. — „Es sey keine Stätte meinem Schreien" ist s. v. a. meine Klage möge immerfort ertönen. Man übersehe aber nicht den Gegensatz zwischen אֶרֶץ in diesem und שָׁמַיִם in dem folgenden Verse, nach dem Sinne: möchte den Menschen meine Unschuld so bekannt seyn, wie sie es Gott ist! — Gewöhnlich nimmt man den Vers als Betheuerung: die Erde möge das von mir vergossene Blut nicht aufnehmen und mein Klaggeschrei nicht zu Gott dringen, wenn ich eine Schandthat der Art begangen; welche Betheuerung aber unnöthig seyn würde, indem wohl keiner der Freunde dem Hiob ein solches Verbrechen zutraut. Nach unserer Erklärung ist der Parallel.

19. Auch jetzt noch ist im Himmel dort mein Zeuge,
und mein Fürsprecher in den Höhen! *s*)
20. Meine Spötter — meine Freunde! — *t*)
thränend blickt zu Gott mein Aug' empor: *u*)
21. daß er dem Manne Recht verschaffe gegen Gott,
und dem Menschensohne gegen seinen Freund! *v*)
22. Denn die wen'gen Jahre werden bald zu Ende seyn, *w*)
und den Weg, den ich nicht wiederkehre, muß ich wandeln.

---

membr. besser beobachtet und auch der bezeichnete Gegensatz mit dem folgenden Verse scheint ihr den Vorzug zu geben.

s) גַּם־עַתָּה ist nicht zu übersehen. Auch jetzt noch, wo ich auf Erden ganz verkannt werde, bin ich überzeugt, daß im Himmel Gott meine Unschuld wohl weiß. שָׂהֵד Zeuge, nur hier. Im Aram. ist aber סָהֵד und im Arab. شَهِدَ zeugen. So sagt der Arab. اللهُ يَشْهَدُ عَلَيَّ Gott ist mein Zeuge.

t) Welch' ein herzzerschneidender Widerspruch! —

u) Daher bleibt ihm Gott nur allein übrig, von dem er Zeugniß für seine Unschuld erwarten kann. Und darum bittet er mit Wehmuth.

v) Auf eine melancholisch-witzige Weise sagt Hiob: Gott muß mir beistehen gegen Gott: denn Er läßt mich leiden und Er weiß doch nur allein, daß ich unschuldig bin! — עִם in der Bedeutung des Streitens mit jemand d. i. gegen, wie Ps. 94, 16. מִי יָקוּם לִי עִם־מְרֵעִים wer erhebt sich für mich im Kampfe mit den Bösen? — Vor בֶּן־אָדָם ist ל zu suppliren und ל vor רֵעֵהוּ drückt aus: im Verhältniß zu, oder in der Richtung nach jemand hin. So ist in der Construction keine Schwierigkeit. Andere Auffassungen s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St.

w) שְׁנוֹת מִסְפָּר Jahre der Zahl, sind: wenige Jahre;

Siebenzehntes Capitel.

1. **Meine Lebenskraft ist schon gebrochen, *x*)**
ausgelöscht mein Tageslicht, *y*)
nur Gräber bleiben mir! —

---

der Ausdruck ist gerade entgegengesetzt dem Unzähligen. Vgl. 1 Mos. 34, 30., wo מְתֵי מִסְפָּר viri numeri s. v. a. pauci. Vgl. auch 5 Mos. 33, 6.; Ezech. 12, 16. Auch im Syr. bedeutet öfters ܡܢܝܢܐ Zahl s. v. a. Wenige. Vgl. z. B. die Syr. Uebers. zu Hebr. 11, 12. Aber im Arab. herrscht gerade der umgekehrte Sprachgebrauch und عدة Zahl bezeichnet Viele. So heißt es bei *Abulfeda* Vit. Moham. ed. *Gagnier* p. 8: فقدم عدة منهم und es kam eine Zahl d. i. Menge von ihnen. S. A. Th. Hoffmann observat. in difficilior. V. T. loca Part. I. p. 9. Oft steht bei Arab. Historikern zum Lobe eines Stammes: فيه العدد والشرف „er hat Zahl und Adel". S. J. G. Eichhorn monum. ant. hist. Arab. p. 96. und J. G. L. Kosegarten Amr. ben Kelthum Tagleb. p. 43. — In dem יֶאֱתָיוּ findet schon Schultens einen Arabismus: *venerunt ei tot anni* pro: tot annos vivendo implevit. Man muß dann eine Ellipse annehmen für יְאֱתָיוּנִי. Anders Gesenius (thesaur. ling. hebr. et chald. p. 170), der אָתָה = בּוֹא für *transiit* nimmt, wie die *Vulg.* ecce enim breves anni *transeunt*. Ueber jene ungewöhnliche Form der tert. pers. plur. praet. s. Gesenius unter d. W.

x) חבל zerbrochen, zerstört werden. Vgl. Jes. 10, 27 u. dazu Gesenius; Spr. 13, 13. Andere, wie z. B. Eichhorn: „mein Athem riecht schon faul", weil der, welcher mit der Elephantiasis behaftet sey, einen übelriechenden Athem habe. — In den drei einzelnen Sätzen des Verses drückt sich das kurze Athmen und die Schwäche Hiob's aus.

y) Das Leben mit einem verlöschenden Lichte verglichen. זָעַךְ für das gewöhnlichere דָּעַךְ, so daß hier einmal die eigentlich hebräischartige Schreibart statt der aramäischen steht.

2. Müßt' ich nur nicht Spöttereien dulden,
bei ihrem Hadern würd' ich ruhig bleiben. *z*)
3. Setz' du doch ein *a*), vertritt du mich bei dir,
wer könnte sonst mir Bürgschaft leisten? *b*)

---

z) Sinn: blos der Spott der Freunde ist es, welcher mich so aufbringt; bei ihrem Hader wollte ich vollkommen ruhig seyn. Gewöhnlich nimmt man אִם־לֹא als Frage. Muß ich mich nicht verspotten lassen? u. s. w. Die vorgeschlagene Erklärung scheint nachdrucksvoller. „Das Auge übernachtet" ist aber uneigentlicher Ausdruck für: ungestörte Ruhe haben; vom Zustande des nächtlichen Schlafens hergenommen. Ihr bloßes Hadern würde mich ganz ruhig lassen, mich gar nicht anfechten. Es scheint dieser Ausdruck zur Bezeichnung der Ruhe im Gegensatze mit Cap. 16, 20. gewählt worden zu seyn, wo es hieß, daß das Auge Hiob's zu Gott thränend aufblicke, wegen der Verspottung des Leidenden durch die Freunde. Vgl. jedoch Ewald in der krit. Gramm. S. 605. — מָרָה entspricht hier ganz dem arab. مَرَي in der Bedeutung: contumaciter alicui resistere, contendere disputando. Das Dagesch in dem מ des Infinit. Hiph. הַמְּרוֹתָם ist das euphonische, welches bisweilen in dem zweiten Consonanten einer zusammengesetzten Sylbe nach einem kurzen Vokale steht, um die Schärfung der Sylbe noch deutlicher zu bezeichnen. Vgl. die vielen Beispiele dieser Art in alphabetischer Ordnung bei Gesenius im Lehrgeb. S. 87.

a) Daher muß sich der Wunsch in ihm nur verstärken, daß Gott seine Unschuld verbürgen möchte, da seine Freunde ihn auf eine so harte und strafwürdige Weise verunglimpfen. שִׂימָה elliptisch scil. עֵרָבוֹן (ἀῤῥαβὼν) pignus; vom gleich folgenden Verb. עָרַב Bürgschaft leisten. Eben so braucht der Araber das dem hebr. שִׂים vollkommen gleichbedeutende وَضَعَ posuit (scil. رِهَان pignus) vorzüglich in conj. tert. Vgl. eine große Anzahl solcher Ellipsen bei Gesenius im Lehrgeb. S. 851.

b) Eigentlich: wer könnte sich denn sonst in meine Hand

4. Denn ihren Sinn hast du der Einsicht ganz verschlossen,
darum erhöh' sie nicht im Kampf! *c*)
5. So einer würde selbst den Freund ausliefern, — *d*)
doch verschmachten müßten seiner Kinder Augen! *e*)
6. Er hat mich hingestellt zum Sprüchwort ganzer Völker, *f*)

---

einschlagen? — Der Hebräer schlägt in dessen Hand ein, für den er gut sagt. S. Spr. 6, 1. und J. D. Michaelis: Mos. Recht Th. 3. S. 72. In dem Niph. יִתָּקֵעַ liegt die Passivität und gänzliche Hingebung des Bürgen an einen Andern.

c) Eigentlich: darum erhöhe nicht, nämlich sie, so daß das Suffix. aus dem vorigen Hemistich zu suppliren ist, wie dieses zuweilen als Accusativ nach dem Verb. fehlt. Vgl. Cap. 22, 29.; Joel 1, 7.; Hab. 3, 2. u. s. w. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 734. Erhöhen ist aber hier sicher s. v. a. siegen lassen.

d) לְחֵלֶק eigentlich: zum Theil, nämlich an der Beute, wie 1 Mos. 14, 24. Sinn: ein jeder der Freunde zeigt sich im Reden gegen mich als ein solcher (יַגִּיד distribut.), daß man von ihm glauben könnte, er würde unter gewissen Verhältnissen sich geradezu in meinen ärgsten Gegner verwandeln und mich, z. B. im Kriege, an meinen Feind als Beute ausliefern.

e) Ein religiöser Zusatz, unmittelbar aus der gläubigen Seele geflossen, wie aber ein solches verbrecherisches treuloses Betragen gegen Freunde noch an den Kindern schwer sich rächen würde. — Ueber das Hinschmachten der Augen als bildlichen Ausdruck s. oben Cap. 11, 20.

f) מְשֹׁל der Infinit. für die sonst gewöhnliche Nominalform מָשָׁל, hier in der Bedeutung, wie der Lateiner sein fabula gebraucht. Ebenso 5 Mos. 28, 37; 1 Kön. 9, 7.; Ps. 44, 15.; 69, 12.; Jerem. 24, 9.; Mich. 2, 4.; Hab. 2, 6. Durch Spottlied, wie Jes. 14, 4., möchten wir es hier nicht geben. *Vulg.* richtig: in proverbium vulgi. Sinn: Hiob ist gleichsam ein Collectiv-Name eines verabscheuungswürdigen Menschen, insofern als er mit den furchtbarsten göttlichen Strafen belastet erscheint; ist Hiob ge-

daß ich ein Abscheu würde. *g*)

---

nannt, so ist die Abscheulichkeit selbst genannt. Daß er in diesem Sinne fürchtet ein מְשָׁל zu werden, liegt im folgenden Hemistich. Irrig nehmen manche Ausleger Anstand, Gott selber bei הִצִּיגַנִי zum Subject zu machen, und beziehen es auf die Freunde, so daß wir nach J. D. Michaelis sogar den Plural הִצִּיגֻנִי punctiren sollen. Aber schon Schultens bemerkt gut: „solet noster honoris causa Dei nomen subticere, ubi aliquid dirius sibi inflictum conqueritur“.

g) תֹּפֶת etwas, vor dem man ausspuckt. Stammw. תּוּף, das aber nicht im Alt-Hebr. vorkam, sondern nur noch im Thalmudischen übrig ist; aber auch im Chald. und Aethiop. Es scheint den Naturlaut der Spuckens zu bezeichnen. Das Arab. تَفَّفَ detestatus exspuendo stimmt damit überein. Die Araber, um ihren Widerwillen gegen etwas Häßliches auszudrücken, sagen تُفًّا, d. i. pfui! So heißt es z. B. in einem arabischen Spruch: عَيْنِي فِيهِ وَتُفًّا عَلَيْهِ d. i. mein Auge ruht darauf (wünscht es) und doch hab' ich Widerwillen dagegen. S. *J. Chr. Kallius* Arabum philos. popular. pag. 131. — Es kömmt daher תֹּפֶת in der Bedeutung mit *ῥακὰ*, Math. 5, 22. von تَفَّ spuit, conspuit, *sputatilicum*, *καταπτυστὸν* überein. Die älteren Ausleger nehmen תֹּפֶת gewöhnlich für תֹּף tympanum und übersetzen: „ich bin zur Pauke worden“, welches dann entweder den Sinn haben soll: ich bin zum öffentlichen Spott geworden (eigentlich ein Instrument, auf dem man herumschlägt), so z. B. Grotius, oder im guten Sinne: und ich war doch sonst festlich gepriesen (gleichsam ein Gegenstand der Pauke, mit Rücksicht auf 1 Sam. 18, 6.), so z. B. Coccejus. Aber abgesehen von der Geziertheit der Erklärung, die durch eine solche Auffassung des תֹּפֶת entsteht, so würde auch das folgende לְפָנִים sich nicht recht gut dazu schicken. Dieses bedeutet „in's Ange-

7. Von Kummer ist mein Auge stumpf, *h*)
und alle meine Glieder sind dem Schatten gleich. *i*)
8. Entsetzen werden sich darob die Redlichen,
und ergrimmen wird der Gute auf den Bösen. *k*)

---

sicht" und verbunden mit תֹּפֶת „abominatio despuenda in faciem". Vgl. 4 Mos. 12, 14. LXX: γέλως δὲ αὐτοῖς ἀπέβην. Die Vulg. giebt das streitige Wort durch *exemplum*, und hat vielleicht dabei an מוֹפֵת gedacht.

h) Die Erschöpfung des Geistes drückt sich besonders in der Mattheit des Blickes aus. Vgl. Ps. 6, 8.; 31, 10., wo nur beide Male statt וַתֵּכַהּ steht: עָשְׁשָׁה in derselben Bedeutung. So ist auch כָּהָה vom Stumpfwerden der Augen vor Alter gebraucht 1 Mos. 27, 1.; 5 Mos. 34, 7.; Zachar. 11, 17.

i) Bild der Magerkeit und Abzehrung. יְצֻרִים ἀπ. λεγ. eigentlich: formata, die Figuren, und da vom Leibe die Rede ist, die einzelnen Glieder, welche als besondere Bildungen des Körpers erscheinen. Das Wort ist gut im Gegensatze mit צֵל Schatten gewählt, welcher eine Gestalt ohne eigentlich feste Bildung darbietet. Richtig die *Vulg.* et membra mea. Schultens zu d. St. sammelt Beispiele besonders aus Griechen und Arabern zur Erläuterung des Bildes von der Schattengestalt Hiob's. So spricht Aeschylus in den Sieben gegen Theben v. 984 von der σκιὰ des Oedipus, nachdem er blind geworden, wobei der Scholiast erinnert: τυφλωθεὶς, εἴδωλον εἶναι ἐδόκει, καὶ οὐ τέλειος ἄνθρωπος. Und ebenso *Hariri* consess. 32, wo ein ermatteter Wanderer طل genannt wird.

k) Sinn: Fromme werden schaudern vor dem sich an mir erweisenden Beispiele unverschuldeten Leidens, und dadurch empört werden gegen die Ruchlosen, welche ruhig dahin leben. Bei יָשֹׁמּוּ vgl. oben Cap. 16, 7. יִתְעֹרָר von עוּר aufwachen, eigentlich: semet facit effervescere. Vgl. überhaupt über den mannichfaltigen und anmuthigen Gebrauch des Verb.

9. Doch hält der Fromme fest an seinem Pfad,
und wer an Händen rein, wird immer mehr erstarken. *l*)
10. Rückt ihr nur alle wieder an,
ich werde unter euch doch keinen Weisen finden! *m*) —

עִיר Schröder: observat. select. ad orig. Hebr. pag. 18—37. Vulg. suscitabitur. *LXX*: *δίκαιος δὲ ἐπὶ παρανόμῳ ἐπαναστάιη*. Unglücklicher kann keine Uebersetzung seyn, als die von J. D. Michaelis: und der Unschuldige wird den Gottesleugner beneiden. Denn zwischen dem natürlich sich empörenden Gerechtigkeitsgefühle des Redlichen gegen den im Glück lebenden Bösewicht und dem Beneiden desselben ist doch wohl ein Unterschied.

l) Ein Ausspruch von der höchsten Wichtigkeit in philosophisch-ethischer Hinsicht, der hier dazu dienen soll, den unmittelbar vorhergehenden Satz vor Mißdeutung zu bewahren. Die rein- und echt-moralische Kraft erstarkt gerade im Unglück, als ihrer eigentlichen Nahrung, und belohnt und beseligt den Menschen schon dergestalt durch sich selbst, daß, wer sie einmal mit Wahrheit errungen, sie als sein heiligstes Gut unerschütterlich festhält. So werden auch die Frommen, wenn sie auf den leidenden Hiob sehen, sich nicht irre machen lassen in ihrem Thun, sondern vielmehr aus seinem Beispiele frische Begeisterung schöpfen für die Tugend. Dieser herrliche Sinn wird im Munde Hiob's geschwächt, wenn wir mit Schultens die Worte ermahnend fassen: „et retentet justus viam suam; purusque manuum addat fortitudinem". Die Ausdrücke אָחַז und הוֹסִיף אֹמֶץ sind vielleicht vom Kämpfer entlehnt, der gerade im Streite sich immer mehr ermuthigt. So steht z. B. אָחַז צִנָּה den Schild halten 2 Chron. 25, 5. Dem יֹסִיף אֹמֶץ entspricht gut Jes. 40, 31 יַחֲלִיפוּ כֹחַ von den Frommen gebraucht. Die ganze Stelle erinnert an die unsrige:

Die auf Jehova harren, erneuern stets die Kraft,
heben Adlern gleich die Schwingen,
laufen und ermüden nicht,
gehen und ermatten nicht.

m) Nach einer Pause wendet sich Hiob zu den Freunden. Wüßten sie mehr, so sollten sie nur von neuem wieder gegen

11. Meine Tage sind vorüber,
losgelöst ist all' mein Denken, *n*)
meines Herzens altes Eigenthum! *o*) —
12. Nacht wollen sie in Tag verwandeln,
Licht soll nahe seyn vor der Finsterniß! *p*)

---

ihn zu reden anfangen, wiewohl er nicht glaube, daß sie ihn überzeugen würden. Besonders möchten sie ihm ferne bleiben mit dem leeren Troste von der Wiederherstellung seiner Gesundheit und seines Glückes. Sein ganzes Wesen habe sich ja schon von dem Leben losgelöst, und er habe keinen Wunsch mehr, als wirklich bald in seine unterirdische Wohnung einzuziehen. — Man bemerke in אֻלָּם כֻּלָּם die Paronomasie, welche für uns verloren geht, und den Nominat. absolut., der mit einem gewissen Nachdrucke gesetzt ist. — „Kommt nur wieder!" nämlich: mit der Rede gegen mich; rückt nur wieder an.

n) Sinn: der Leidende hat keine Gemeinschaft mehr mit dem äußeren Leben. Das Bild scheint von einem Weberstuhle hergenommen zu seyn, von dem die aufgezogenen Fäden abgeschnitten werden.

o) Sinn: mein Gefühl ist ganz verödet und erstarrt. Ein hochpoetischer Ausdruck: מוֹרָשֵׁי לְבָבִי die Erbschaften, die vererbten Besitzungen meines Herzens, scil. נִתְּקוּ sind losgerissen, d. i. alle meine Gefühle, die ich von jeher in mir trug und nährte, meine schönsten Wünsche — alles dieses ist gewaltsam durch übermäßigen Schmerz entrückt. So scheint in זִמּוֹת und לֵב der Gegensatz von Verstand und Herz zu liegen, so daß beide Ausdrücke das ganze innere Leben beschreiben. Sein Verstand ist abgestumpft und sein Gefühl erstarrt.

p) Sinn: die Freunde (denn diese müssen als Subject zum Verb. angenommen werden) wollen mich von der unmöglichen Verwandelung meines Elends in freudiges Glück überzeugen. Licht, d. i. Freude und neues Heil soll nahe seyn, wo doch die Finsterniß des Todes schon im Anzuge ist. So scheinen die Worte einfach und deutlich erklärt, die von

13. Wenn ich auf's Todtenreich, als meine Wohnung, harre, *q*)
im Finstern schon mein Bett ausbreite,
14. zur Grube sage: „du mein Vater!"
und zum Wurmfraß: „meine Mutter, meine Schwester:" *r*)
15. wo bleibt da meine Hoffnung?
meine Hoffnung — wer wird erfüllt sie sehen? — *s*)
16. In des Todtenreiches Oeden steigt sie nieder, *t*)
da ruhen wir zusammen in dem Staub. *u*)

---

den Auslegern als dunkel angesehen werden und verschiedene Erklärungen erfahren haben. Vgl. Rosenmüller zu d. St.

q) בֵּיתִי als Apposition von שְׁאוֹל zu nehmen.

r) Ausdruck der innigsten Befreundung. Eben so Cap. 30, 29.; Spr. 7, 4.; 18, 9.

s) Nämlich die Hoffnung der Wiederherstellung der Gesundheit und des Glückes. Das וְ vor אַיֵּה bildet den Nachsatz.

t) Sinn: seine Hoffnungen gehen mit ihm zu Grabe. בַּדִּים solitudines; bekannt im singul. in dem לְבַד seorsim. Ohne philologischen Grund ist die Uebersetzung durch Riegel. יָרַד als ein Verb. des Kommens nach einem Orte, steht mit dem Accusat. wie הָלַךְ Cap. 23, 8.; בּוֹא und שׁוּב Jos. 6, 11. 14. — Der Plural תֵּרַדְנָה steht bei תִּקְוָתִי, weil die Hoffnung collective zu fassen ist. Mehrere Ausleger, z. B. Coccejus, meinen, die Pluralform sey hier, wie öfters die des Fut. תִּקְטֹלְנָה, geradezu für den Singular gesetzt. Vgl. darüber Gesenius im Lehrgeb. S. 800.

u) Man übersehe das Wortspiel von יַחַד und נַחַת nicht. So steht das letztere auch als Subst. Koh. 4, 6.; 6, 5. Der Sinn ist: der Körper des Menschen wie seine Hoffnungen werden zu Staub, d. i. zu Nichts. Zugleich liegt aber auch in dem Ruhen die bittere Andeutung, daß immerwährendes Hoffen des Menschen sein Leben nur beunruhige.

Achtzehntes Capitel.

Bildad.

1. Es begann Bildad der Schuchite und sprach:
2. Wann wollt ihr Worten doch ein Ende machen? — *v*) kommt zu Verstande erst, und nachher laßt uns reden!
3. Was sollen wir wie Vieh uns achten lassen? verstockt erscheinen vor euch selbst? *w*)

---

v) Mit Unwillen über seiner Verbündeten leeres Gerede, indem er sich selbst eine höhere, Hiob schlagende Weisheit zuschreibt, tritt er anmaßend und ungestüm von neuem gegen diesen auf. Doch wendet er sich zuerst an jene. — קִנְצֵי für קִצֵּי, indem auf chald. Weise Dag. fort. in Nun aufgelöst ist. S. Dan. 4, 9. Vgl. J. D. Michaelis gramm. chald. p. 16; G. B. Winer Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus S. 19; Gesenius im Lehrgeb. S. 134. Nach dieser Annahme übersetzen schon LXX. Vulg. Chald. Anders Ewald in der krit. Gramm. S. 67. — Worte stehen nachdrucksvoll für leere Reden. Den Gegensatz bildet das folgende בִּין. Gewagt ist die Herbeiziehung des Arab. قَنَصَ jagen, nachstellen, mit Castell, A. u. H. A. Schultens, J. D. Michaelis, Hufnagel u. a., wovon مِقْنَصٌ Schlinge mit unsrem hebr. nom. übereinkäme und wonach man entweder zu übersetzen hätte: „wie lange wollt ihr noch Schlingen in eure Worte legen?“ oder: „wie lange wollt ihr noch Worten nachjagen?“ Noch kühner und verwerflicher ist aber Reiske's Vermuthung, קוֹצִים zu lesen und zu übersetzen: wie lange wollt ihr Dornen in die Worte legen, d. i. spitze Reden vorbringen? Offenbar sind nach dem folgenden Verse die Freunde angeredet.

w) „Wie Vieh“ d. i. dumm, ein sehr starker Ausdruck, ungefähr wie Jes. 1, 3. das jüdische Volk vom Propheten mit Ochs und Esel wegen seiner geringen Einsicht verglichen wird. — Warum wollt ihr euch selbst wechselseitig als unverständig zeigen? נִטְמֵה nehmen wir

4. O du, der du im Zorn dich selbst zerfleischest,
soll denn um deinetwillen wüst' die Erde, *x*)
und der Fels von seiner Stätte losgerissen werden? *y*)

---

am passendsten für טָמַם und טִים, oder das im Hebr. gewöhnlichere אָטַם verstopfen, verschließen, wie wir sagen, vernageln, indem dann dieser starkgewählte Ausdruck dem im ersten Hemistich zur Bezeichnung der Dummheit gebrauchten Bilde gut entspricht. Die Uebersetzung des Chald. טְמַעְנָא, welches der lat. Interpret absconditi sumus giebt, deutet auf die Vergleichung des Hebr. טָמַן, doch stimmt der Sinn des Verborgens d. i. des Eingetauchtseyns wahrscheinlich mit der *Vulg.* sordemus zusammen, welche טָמָה geradezu für טָמֵא unrein seyn nimmt. So auch die meisten Ausleger: warum sollen wir unrein d. i. verachtet in euren Augen erscheinen? Aber der Begriff der Verstocktheit liegt dem Parallelismus noch näher. Die Vergleichung von 3 Mos. 11, 43. kann uns nicht zu der gewöhnlichen Erklärung unserer Stelle nöthigen, da an jener der Zusammenhang ein ganz anderer ist. Und wenn dort טָמָה für טָמֵא steht, warum sollte es hier nicht für טָמַם oder טוּם gebraucht seyn?

x) Nun an Hiob sich wendend, fährt er diesen mit heftigen Worten an. S. oben Cap. 5, 2. Die dritte Person steht statt der zweiten in der Anrede, wie Obad. 3. — Sehr bitter ist das Um deinetwillen, nach dem Sinne: würdest du nicht so bestraft, wie du es bist und du es nicht geduldig ertragen willst, so würde der Gang der himmlischen Gerechtigkeit aus seiner für die Erde heilbringenden gesetzmäßigen Bahn weichen; die ewige Ordnung wäre einmal gestört, hundert anderen würde dieselbe Nachsicht wie dir zu Theil werden, und die Erde wäre der Verheerung durch Laster aller Art preis gegeben. So setzt Bildad als unwiderleglich fest: Hiob müsse ein arger Sünder seyn. Vgl. oben Cap. 8. 3. Eben so steht עָזַב im Niph. für menschenleer, verwüstet werden, Jes. 7, 16.

y) Sinn: soll das Festbestehende aus seiner Ordnung weichen? Vgl. oben Cap. 14, 18., wo dieselben Worte צוּר יֶעְתַּק מִמְּקֹמוֹ aber in einem anderen Sinne vorkamen.

5. Ja! es verlöscht der Frevler Licht, *z*)
und es erglänzt nicht seines Feuers Flamme. *a*)
6. Das Licht verdunkelt sich in seinem Zelt,
und seine Lampe über ihm verlöscht. *b*)
7. Es werden seine kräft'gen Schritte eingeengt, *c*)
und es stürzet ihn sein eigner Plan.

---

z) Nach dem unabänderlichen Gesetze des Himmels muß es so kommen, daß der Gottlose zu Grunde geht. Sinn des sprüchwörtlichen Ausdruckes: der im Glück sich wohlbefindende Frevler geräth zuletzt doch in gänzliches Verderben. S. Cap. 21, 17., wo nur נֵר (Leuchte) statt אוֹר steht. Ebenso Spr. 13, 9.; 24, 20.

a) Sinn: es ist in seinem Hause ganz finster; nicht einmal ein Schein von der Flamme der Lampe. Alles dunkel und verödet! Das ἁπ. λεγ. שָׁבִיב ist mehr im Chald. gebräuchlich. שָׁבַב = شَبَّ ist anzünden, kömmt aber im A. T. nicht vor.

b) Derselbe Gedanke des vorigen Verses ist wiederholt, um das Bild der Verfinsterung der Hütte des Bösen recht stark zu malen. — נֵר ist die Lampe, welche im Orient an der Decke des Zimmers befestigt, dasselbe von oben erleuchtet. Um das hier gebrauchte Bild vollkommen zu verstehen, muß man bedenken, daß die Lampe in dem ölreichen Palästina wahrscheinlich die ganze Nacht brannte, wie noch jetzt in Aegypten und Aleppo. S. Jahn in der biblischen Archäologie Th. 1. B. 1. S. 258. — Ein arab. Spruch sagt umgekehrt vom Redlichen in gleichem Bilde: wie sich die Strahlen der Sonne nicht verbergen lassen: وسراج الحق لا يطفي so löscht die Leuchte der Rechtlichkeit nicht aus. S. H. A. Schultens Elnawabig pag. 70. Vgl. auch Ps. 18, 29.

c) Kräftige, weite Schritte characterisiren den, welcher sich frei und stark fühlt, und bezeichnen hier bildlich die sich selbst bestimmende Handlungsweise. Vgl. denselben Ausdruck Spr. 4, 12. und Schultens zu d. St., der Parallelen aus Arab. Dichtern gesammelt hat.

8. Ja! in's Netz wird er gesandt von seinen eignen Füßen,
und in's Garn führt er sich selbst. *d)*
9. Die Schlinge faßt die Ferse,
und der Fallstrick hält ihn fest. *e)*
10. Verborgen auf der Erde liegt sein Strick,
und seine Schlinge auf dem Wege.
11. Ringsum befallen Schrecken ihn,
und drängen auf dem Fuß ihm nach. *f)*

---

d) Die gewöhnliche Uebersetzung: „er wandelt auf dem Netze", scheint mir nicht passend. Man berücksichtige Hithp. יִתְהַלָּךְ er läßt sich gehen. — שְׂבָכָה das seltene Wort für רֶשֶׁת entspricht ganz dem arab. شَبَكَةٌ rete a. r. شَبَكَ permiscuit, immisit rem unam alteri II. plexuit. Die Handschriften weichen zum Theil von einander ab und auch die Versionen sind nicht in Uebereinstimmung. So liest ein Cod. bei *de Rossi* רֶשֶׁת „das Netz wird über seine Füße gesandt", ein anderer כְּרֶשֶׁת „wie ein Netz". Statt בְּרַגְלָיו lesen mehrere Cod. bei Kenn. und *de Rossi* רַגְלָיו, wonach die *Vulg.* das passive שֻׁלַּח active שִׁלַּח ausspricht: immisit, wie auch *Houbigant.*

e) צַמִּים entsprechend dem פַּח des vorhergehenden Hemistichs ist sicher laqueus. Das Stammw. findet sich im Arabischen in ضَمَّ ligavit. Eigentlich: der Fallstrick hängt sich fest an ihn.

f) בַּלָּהוֹת Schrecken, öfters in unsrem Buche. S. unten V. 14. und Cap. 24, 17.; 27, 20.; 30, 15. *Vulg.* formidines. Jarchi denkt unter den Schrecken an Dämonen, die den Bösen quälen, zu vergleichen den Furien. Aber es liegen die Schrecken nur in ihm selbst, aufgeregt durch das böse Gewissen. הֵפִיץ drängen, jagen, wie Ezech. 34, 21.; Jerem. 18, 17.; Hab. 3, 14. Der Ausdruck ist hergenommen von dem Sieger, der den Feind im Verfolgen zerstreut.

12. In Hunger soll sich seine Lebenskraft verzehren,
und Verderben steht bereitet schon an seiner Seite. *g*)

לְרַגְלָיו wie Hab. 3, 5. und 1 Sam. 25, 42. לְרַגְלָהּ unmittelbar auf dem Fuße nach.

g) Poetisch-kühn und kurz ist der Ausdruck: יְהִי רָעֵב אֹנוֹ es werde hungrig seine Kraft! Richtig *Vulg.*: fame attenuabitur robur ejus. Die anderen alt. Uebersetzer weichen bedeutend von einander ab, wie denn überhaupt unsre Stelle bei den Auslegern vielen Anstoß erregt hat. Man hat sich in die Kühnheit des Ausdrucks, die aber keine Unverständigkeit ist, nicht zu finden gewußt. Die LXX übergehen das erste Glied des Verses gänzlich. Bemerkenswerth ist besonders die Uebersetzung des Chald. „hungern soll בִּיר בּוּכְרֵיהּ sein erstgeborner Sohn". Er nimmt אוֹן in der allerdings ersten Bedeutung von Zeugungskraft und für das Bestimmtere רֵאשִׁית אוֹן, wahrscheinlich mit Rücksicht auf 1 Mos. 49, 3. u. 5 Mos. 21, 17. Auch J. D. Michaelis ist dieser Auffassung gefolgt. Will man jene, wie es scheint, Grundbedeutung von אוֹן premiren, könnte man vielleicht in den Worten die Anwünschung der Unfruchtbarkeit finden. Sprachlich hart und den Sinn verflachend ist die Conjectur von *Houbigant* und Reiske, zu אֹנוֹ ein בְּ praef. hinzuzusetzen: „erit famelicus in media patentia sua". Am künstlichsten übersetzt Schultens: cavo ventre famelicus erit dolor ejus, indem er אוֹן wie 1 Mos. 35, 18. für Schmerz nimmt, und bei רָעֵב die Bedeutung des arab. رُغُبْ cavo ventre praeditum esse aufgreift. — „Bereitet schon an seiner Seite", d. i. ihm ganz nahe, um ihn zu verderben. אֵיד ist, wie schon *Mercerus* richtig erinnert, ein sehr großes Unglück. Vgl. Cap. 21, 30.; 31, 23.; Jer. 48, 16.; Spr. 1, 26.; 17, 5. u. Schultens zu d. St. Ueber נָכוֹן vgl. Spr. 19, 29. צֶלַע darf in seiner physischen Bedeutung weiter nicht urgirt werden, wie z. B. Schultens anführt, daß bei arab. Dichtern ein großes Unglück مضلعة „die Rippen treffend" genannt werde, und übersetzt: et grave exitium paratum est costae ei infringendae.

13. Er soll fressen die Glieder seiner eignen Haut,
es soll fressen seine Glieder des Todes Erstgeborener. *h*)
14. Gerissen wird aus seinem Zelt, worauf er traut, *i*)
und langsam führst du ihn zum Könige der Schrecken. *k*)

---

h) So ist es Bestimmung, Wille der Gottheit. Sinn: Hunger und Pest zehrt ihn auf. Im ersten Gliede ist die schreckhafte Erscheinung dargestellt, wenn der Mensch wüthend vor Hunger an seinem eignen Körper nagt; im zweiten Gliede ist unter dem Erstgeborenen des Todes am einfachsten die verheerendste Krankheit, etwa die Pest zu verstehen; בְּכוֹר מָוֶת ist eine furchtbar-poetische Personification derselben. Da nämlich bei den Hebräern der Erstgeborne auch als der erste und vorzüglichste der Söhne betrachtet wurde, so bezeichnete man bildlich durch בְּכוֹר das in seiner Art Vollendetste. Vgl. 5 Mos. 33, 17.; Jes. 14, 30. und dazu Gesenius im Commentar. — Auch bei den Arabern heißt das Fieber بنت المنية „Tochter des Todes". S. Golius im Wörterbuche S. 331. — בַּדִּים sind eigentlich Vereinzelungen, z. B. des Baumes, d. i. seine Zweige, des Körpers, d. i. seine Glieder, insofern der ganze Körper mit einem Baume verglichen wird. S. auch Cap. 41, 4. Im Arab. bedeuten gerade umgekehrt أوصال die Glieder des Leibes v. وصل verknüpfen. Vgl. *Grangeret de Lagrange* anthologie arabe pag. 105.

i) מִבְטָח alles, worauf ein Familienvater sein äußeres Glück baut, Kinder, Vermögen u. s. w. Vielleicht mit Rücksicht auf den Verlust Hiob's gesprochen, mit dem dessen Unglück zuerst begann. In dem יִנָּתֵק liegt wohl die plötzliche Entrückung.

k) צָעַד heißt sonst langsam, feierlich schreiten. Dieses Wort im Hiph. scheint hier mit Absicht gewählt zu seyn, um den Gedanken auszudrücken: daß der Gottlose den furchtbaren Tod lange vor Augen habe und nur erst allmählig (gerade zur schrecklichen Strafe) von ihm erfaßt werde. Dieß paßt wieder gut auf Hiob selbst. Die zweite Pers. des Verb. nehmen wir am besten als Anrede an Gott, welcher Wechsel des Subjects und der Person bei einem orientalischen Schriftsteller nicht auf-

15. Du wohnst in seinem Zelt, weil es nicht sein mehr ist, *l*)
und Schwefel wird auf seine Wohnung hingestreut. *m*)
16. Von unten dorren seine Wurzeln,
und von oben welkt sein Zweig. *n*)

---

fallen darf. — Der König der Schrecken ist aber sicher der Tod genannt, wiewohl man nicht gerade an eine bestimmte mythologische Vorstellung von einem Beherrscher der Unterwelt gleich einem Pluto zu denken hat, wobei man gewöhnlich *Virgil.* Aeneid. VI, 106 und *Ovid.* Metamorph. V, 359 vergleicht. Schultens und Gesenius übersetzen: es verfolgen ihn wie ein König (siegreicher Feldherr) die Schrecken, so daß לְ vor מֶלֶךְ vergleichende Bedeutung habe, wie Cap. 39, 16. So schon auf ähnliche Art die *Vulg.* et calcet super eum, quasi rex, interitus. Daher liest ein Cod. bei *de Rossi* geradezu כְּמֶלֶךְ. Die von mir gewählte Erklärung ist aber grammatisch und poetisch einfacher. Bei der gewöhnlichen Auffassung: es führt ihn (scil. זֹאת dieses, oder die 2te pers. des verb. תַּצְעִדֵהוּ als neutr. genommen), die überdieß einen prosaischen Sinn giebt, wird die specielle Bedeutung von צָעַד lexikalisch ganz übersehen.

l) Du wohnst, nicht er — ein anderer also. Ein unbestimmter Anderer ist angeredet. Manche suppliren bei תִּשְׁכּוֹן, als dritte Person genommen, aus dem letzten Worte des vorhergehenden Verses בַּלָּהוֹת Schrecken, oder selbst den plural. Aber die von mir gewählte Erklärung scheint einfacher und wegen des folgenden מִבְּלִי־לוֹ weil es nicht ihm gehört, passender.

m) Aber auch die Stätte, wo der Böse geweilt, soll nicht einmal bleiben. Der Zorn des Himmels zerstört seine Wohnung. Durch Schwefelregen gingen Sodom und Gomorrha unter, 1 Mos. 19, 24. 25., und vielleicht will Bildad auf diesen Untergang jener ruchlosen Städte hindeuten, spricht auch wohl mit Beziehung auf Hiob's Schicksal. S. Cap. 1, 16. An eine Lustration des Hauses durch Schwefeldampf, wie mehrere Ausleger wollen, ist auf keinen Fall zu denken. Vgl. Rosenmüller's altes und neues Morgenland B. 3. S. 337.

n) Wie wir sagen: der ganze Stamm stirbt ab; unten

17. Sein Gedächtniß schwindet aus dem Lande,
und kein Name bleibt ihm auf der Trift. *o*)
18. Er wird aus Licht in Finsterniß getrieben,
und von der Erde fortgestoßen. *p*)
19. Es bleibt nicht Sohn noch Enkel ihm in seinem Stamm, *q*)
kein Sprößling ihm in seinem Wohnort übrig.

---

dorren die Wurzeln, oben welken die Zweige. Unter dem Baum ist hier aber die Familie (der Stamm) des Gottlosen zu verstehen: denn er selbst ist ja schon untergegangen und auch seine Wohnung. Nun kömmt die Reihe an die an ihn erinnernde Nachkommenschaft; auch sie muß ganz vertilgt werden, damit keine Spur von des Gottlosen leiblichem Daseyn übrig bleibe.

o) Ja sogar Andenken und Namen soll in völlige Vergessenheit kommen, auf daß auch gar Nichts mehr an den Bösen erinnere. — אָבַד mit folgendem מִן steht als verb. pass., wie viele Neutra die Bedeutung von Passiven erhalten und dann gerade so wie diese construirt werden können. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 822. חוּץ hier אֶרֶץ parallel, wie oben Cap. 5, 10 חוּצוֹת, und ist wohl eben so wie dort Trift. Der Ausdruck schreibt sich dann, wie viele andere, vom nomadischen Leben her: die Hirten auf der Trift nennen des Verschwundenen Namen gar nicht einmal mehr.

p) Sie stoßen, sie jagen ihn fort, für: man, impers. was dann geradezu passive zu fassen ist. Sinn: gewaltsam wird er gänzlich vernichtet. Dieser Vers, wie der folgende, faßt noch einmal die im Vorhergehenden in's Einzelne gehende Beschreibung des Unterganges des Ruchlosen der Hauptsache nach kurz zusammen. Licht — Finsterniß ist Seyn — Nichseyn, Leben — Tod.

q) נִין וָנֶכֶד immer so verbunden (vgl. 1 Mos. 21, 23.; Jes. 14, 22.), bezeichnen nach dem klaren Zusammenhange sicher: Nachkommen; aber etymologisch ist wenigstens das zweite Wort dunkel. Zu נִין findet sich ein Stammw. נוּן Ps. 72, 17., und so wäre die Bedeutung soboles von dem ersteren

20. Ob seines Tag's erstarren die im Westen,
und es erfasset Schauder die im Osten. *r*)
21. Ja! so ergeht's des Frevlers Wohnungen,
und dessen Ort, der sich um Gott nicht kümmert. *s*)

Neunzehntes Capitel.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach: *t*)
2. Wie lange wollt ihr mich betrüben,

Worte wohl erwiesen. Aber נֶכֶר ist gänzlich undeutlich. Gesenius zu Jes. 14, 22. erklärt es aus dem Aethiop. durch Stamm, Geschlecht.

r) „Sein Tag" ist der über ihn heranbrechende Tag des Verderbens. Vgl. Obad. 12. West- und Ostländer, eigentlich die Hinteren und Vorderen (vgl. אָחוֹר und קֶדֶם u. Zachar. 14, 8.) für: alle Völker. Andere verstehen unter den אַחֲרֹנִים die Nachkommen, unter den קַדְמֹנִים die Zeitgenossen des Ruchlosen. Eigentlich: die Ostländer ergreifen Schauder, wie Cap. 21, 6.; Jes. 13, 8. in demselben Falle. נָשַׁם Niph. v. שָׁמֵם sich entsetzen, wie Jerem. 4, 9.

s) S. Cap. 8, 22. Der Stat. constr. מְקוֹם steht wegen des ausgelassenen Relativ., in welchem der Genit. des demonstr. זֶה inliegend gedacht werden muß. Vgl. auch Ewald in der krit. Gramm. S. 577. — לֹא־יָדַע אֵל wie 1 Sam. 2, 12. Vgl. auch Ps. 9, 11.; 36, 11.

t) Zuerst äußert er von neuem die tiefe Verwundung seines Gemüthes über die harten Reden der Freunde. Gesetzt er dulde gerechte Strafe für begangene Schuld, ist dann diese Buße nicht genug? ist's liebreich, dem Unglücklichen in sich stets wiederholenden Worten immer von neuem darthun zu wollen, daß er wirklich mit Recht leide? Doch dieß haben sie ja überhaupt ihm bis jetzt nicht bewiesen.

und mit Worten mich zermalmen? *u*)
3. Schon zehnmal *v*) habt ihr mich geschmäht!
Schämt ihr euch nicht, mich zu betäuben? *w*)
4. Und hätt' ich sicher auch gefehlt, *x*)

---

u) Man bemerke den Aramäismus in der Anhängung des Suffix. an der Form תְּדַכְּאוּנַנִי für תְּדַכְּאוּנִי. S. Alting fundament. punctat. ling. H. p. 385; Gesenius im Lehrgeb. S. 348. In der Athianischen Bibel finden wir aber תְּדַכְּאוּנְנִי (das Dag. im zweiten Nun).

v) זֶה vor Zahl- und Zeitangaben gesetzt, giebt ihnen einen besondern Nachdruck. S. 1 Mos. 27, 36.; Jos. 22, 3. — Zehnmal steht für vielmal wie 1 Mos. 31, 7. und sonst noch.

w) Nach תֵּבֹשׁוּ sollte man eigentlich das zweite Verb. im Infinitiv mit לְ erwarten, dafür aber folgt das Futur., welche Construction im Arabischen die gewöhnliche ist. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 823. הָכַר kömmt nur hier vor, erhält aber sicher aus dem arab. عَكِرَ obstupuit, attonitus fuit, seine volle Erläuterung, wie schon Kromayer richtig erkannte. Die alten Uebersetzer stoßen mannigfaltig bei dem Worte an und weichen sehr von einander ab. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 529. Die Form kann grammatisch eben so wenig auf כָּרָה betrübt seyn (mit dem Syr.) als auf נָכַר Hiph. הִכִּיר erkennen (mit dem Chald.) zurückgeführt werden, welches letztere verb. noch dazu nur einen sehr gezwungenen Sinn darbietet. תַּהְכְּרוּ steht für תַּהַכִּירוּ.

x) Nicht wirklich einer vorsätzlichen Sünde ist sich Hiob bewußt; höchstens kann er nur einen unbewußten Fehltritt zugeben (מְשׁוּגָה): denn שׁוּג = שָׁגָה und שָׁגַג ist immer nur aus Irrthum fehlen. Vor dem Verb. ist wieder אִם zu suppliren, wie öfters.

muß ich ja selbst den Fehltritt büßen. *y*)
5. Wollt ihr euch gegen mich in Wahrheit groß erweisen,
müßt ihr auch gegen mich darthuen meine Schmach. *z*)
6. So wisset denn, daß Gott mich beugt,
und rings um mich sein Fanggarn stellt.
7. Wenn ich „Gewaltthat!“ rufe, werd' ich nicht gehört,
und schrei ich laut, find' ich kein Recht.
8. Meinen Pfad hat er umzäunt, daß ich nicht d'rüber gehen kann,
und auf meine Wege legt er Finsterniß.
9. Meiner Ehre hat er mich entkleidet,
und die Krone meinem Haupt entrissen. *a*)
10. Ringsum hat er mich losgerüttelt, daß ich zu Grunde gehe, *b*)

---

y) Wörtlich: so übernachtet ja bei mir mein Fehltritt. Sinn: so büße ich ja die Folgen davon; es ist mein Vergehen meine eigene Last. Der sprüchwörtliche Ausdruck des Originals scheint hergenommen zu seyn von dem Beherbergen eines Fremden, der einem unangenehm ist.

z) הִגְדִּיל scil. פִּין sich groß in Worten machen, wie wir auch sagen für: stolz und hochmüthig reden, Obad. 12; Ezech. 35, 13., besonders mit עַל sich in seiner Größe gegen einen zeigen, ohne פִּין, Ps. 35, 26.; 38, 17.; Jer. 48, 26. u. a. a. St. חֶרְפָּה ist die Schmach der Sünde, welche auf dem Unglücklichen lastet. עָלַי steht zweimal mit Nachdruck. Der Sinn ist also: wollt ihr gerade an mir in Streitreden zu Helden werden, so beweist auch, daß ich wirklich nach eurer Voraussetzung ein Sünder bin.

a) Das Bild ist von einem Könige hergenommen, dem man zur schimpflichen Demüthigung Krone und Ehrenkleid entreißt. Allerdings konnte Hiob in diesen Worten reden, da er ja vorher eines wahrhaft königlichen Ansehens genoß. Aber auf eine wirkliche Königswürde Hiob's kann deßhalb nicht mit Nothwendigkeit geschlossen werden.

b) Der bildliche Ausdruck נָתַץ סָבִיב ringsum, d. i.

und gleich einem Baume meine Hoffnung ausgerissen. *c*)
11. Entbrannt ist gegen mich sein Zorn,
und er achtet mich wie seinen Feind. *d*)
12 Zusammen rückten seine Schaaren an,
und warfen einen Wall auf gegen mich,
und lagerten rings um mein Zelt. *e*)
13. Meine Brüder hat er entfernt von mir,
und meine Bekannte sind mir ganz entfremdet. *f*)

---

von allen Seiten umreißen, ist von einem Baume hergenommen, den man aus der Erde, in welcher er fest gewurzelt ist, durch heftige Losrüttelung herausreißt. Im folgenden Hemistich liegt dieser Vergleich deutlich vor Augen. Ueber נָתַץ vgl. Jerem. 1, 10. — הָלַךְ ist hier ganz das arab. هَلَكَ perire.

c) Ein mit der Wurzel ausgerissener Baum grünet nie mehr. Eben so ist Hiob's Hoffnung gänzlich zunichte.

d) S. oben Cap. 13, 24; 16, 9.

e) S. dasselbe Bild oben Cap. 10, 17. Eichhorn und de Wette: und bahneten sich zu mir ihren Weg. Allerdings hat סָלַל gewöhnlich diese Bedeutung. Aber wir nehmen hier wegen des letzten Hemistichs lieber die Grundbedeutung des Wortes an: Erde aufwerfen, und hier, um eine Schanze, einen Wall (סֹלְלָה) zu bilden (dieser ist דֶּרֶךְ). Vgl. Jahn in der biblischen Archäologie Th. 2, B. 2. S. 491.

f) S. oben Cap. 6, 15. Aber es heißt im Arabischen Sprüchworte: لَا يُعْرَفُ الْأَخُ إِلَّا عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ der Bruder, d. i. der wahre Freund, wird nur in der Noth erkannt. S. Sent. Arab. Erpen. Arab. LV. p. 55. — amicus certus in re incerta cernitur. Die LXX übersetzen das erste Hemistich: ἀπ' ἐμοῦ ἀδελφοί μου ἀπέστησαν, als hätten sie הִרְחִיקוּ gelesen, was allerdings dem Parallelismus angemessener wäre. Ebenso der Syr. und Arab. Aber *Vulg.*

14. Die mir nahe lassen ab von mir,
und die mit mir bekannt geworden, vergessen mich.
15. Meines Hauses Sclaven und meine Mägde achten mich
als einen Fremden, *g*)
in ihren Augen bin ein Fremdling ich geworden.
16. Meinem Knechte *h*) ruf' ich, und er giebt mir keine
Antwort,

---

und Chald. folgen unserer Lesart. — Das verb. זוּר scheint, wie Winer in seinem Wörterbuche richtig bemerkt, drei verschiedene Arab. Stämme in einem zu vereinigen. Die ursprünglichste d. i. sinnlichste Bedeutung möchte wohl Richt. 6, 38. und Jes. 1, 6. zu suchen seyn, wo es vom Zusammendrücken und Ausdrücken gebraucht ist. An unserer Stelle scheint es zuerst gerade soviel wie סוּר recedere zu seyn. Aber es bedeutet auch *fastidivit*. Daher ist es hier: sich mit Verachtung, Widerwillen abwenden, wie Ps. 58, 4. Schon Scheid (vgl. specimen philol. crit. complect. nov. vers. Cap. I. vat. Jes. p. 13) findet nicht übel die Vereinigung der verschiedenen Bedeutungen in *torquere*, *contorquere*, *distorquere*, und übersetzt wörtlich unsere Stelle: et noti mei studiose *distorserunt* semet a me.

g) Schon die *Vulg.* übersetzt richtig: inquilini domus meae. Denn aus dem folgenden אַמְהֹתַי geht sicher hervor, daß unter den גָּרֵי בֵיתִי an die nicht im Hause geborene, sondern als fremd in das Haus aufgenommene männliche Dienerschaft gedacht werden muß. Man bemerke den Nachdruck im Gegensatze zwischen גָּר dem wirklich fremden Diener und זָר dem nur für fremd gehaltenen Herrn. Fremde Sclaven betrachten und behandeln ihn, den Herrn des Hauses, wie einen Fremden. — Das Verb. תַּחְשְׁבֻנִי ist dem Genus nach blos mit dem Femin. אַמְהֹתַי construirt, indem es am gewöhnlichsten geschieht, daß, wenn mehrere Subjecte durch und verbunden sind, das Verb., welches sich auf alle bezieht, wenn es nachfolgt, rücksichtlich des gen. und num. sich nach dem zunächststehenden Subjecte richtet, wodurch freilich immer ein Zeugma entsteht. Vgl. Jer. 7, 20.; Ezech. 35, 10. und Gesenius im Lehrgeb. S. 722.

h) עֶבֶד ist dem גָּר entgegengesetzt, der im Hause ge-

mit lautem Munde *i*) muß ich zu ihm flehen.
17. Ich bin zuwider worden meinem Weibe, *k*)
und muß zu meinen eig'nen Brüdern fleh'n. *l*)

---

borene Diener, recht eigentlich zur familia gehörend. Er hört nicht mehr auf den Befehl.

i) Eigentlich: mit meinem Munde. Sonst bedurfte es nur eines Winkes, um den Diener zum Gehorsam zu bewegen, jetzt muß des Herrn Mund demüthig und laut flehen, wenn jener ihm etwas verrichten soll.

k) Man übersehe nicht die Steigerung. Nicht blos der Dienerschaft ist er entfremdet, sogar Weib und Geschwister wenden sich von ihm. זָר hier ganz in der Bedeutung des arab. زأم fastidivit, abhorruit. Schon *Vulg.*: halitum meum exhorruit uxor mea, und so viele neuere Ausleger, indem sie sich auf die bekannte Erfahrung berufen, daß mit der Elephantiasis ein stinkender Athem verbunden sey. Andere, wie schon der Syrer: „ich bin entfremdet meinem Weibe", so daß רוּחַ, gleich dem Arab. روح, wie sonst נֶפֶשׁ für persona stände, und זָר in der mehr hebräischen Bedeutung: „entfremdet werden", wie oben V. 13. Das ästhetische Gefühl wenigstens entscheidet für die letztere Erklärung.

l) חָנַן in der gewöhnlichen hebräischen Bedeutung von: jemandem gnädig seyn, sich eines erbarmen, paßt auf keine Weise. Man nimmt daher zur Erläuterung des Wortes zu den anderen Dialecten seine Zuflucht. Im Arab. bietet sich ein doppeltes Verb. zur Vergleichung dar: 1) حَنَّ seufzen, klagen; danach z. B. Eichhorn: „mein Winseln"; 2) خَنَّ in Conj. X. foetorem emisit; womit auch das syrische [illegible] rancidus zusammenhängt. Diese Erklärung findet sich auch in der ersten Auflage dieses Commentars. Grammatisch genügender ist aber jeden Falls die von Gesenius und Winer angenommene, nach der חַנּוֹתִי für חַנּוֹתַי steht v. חַנָּה pl. חַנּוֹת das Flehen um Gnade. Vgl. das Lehrgeb. S. 215. Nur stimme ich diesem Gelehrten darin nicht bei, daß ich

21. Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde:
denn Gottes Hand hat mich geschlagen! *p*)
22. Warum verfolgt ihr mich wie Gott,
und wollt nicht satt von meinem Fleische werden? *q*)
23. O daß doch meine Worte aufgeschrieben,
daß in ein Buch sie eingegraben würden! *r*)

---

p) Wie elend und abgezehrt muß er da liegen, der unglückliche Hiob! Sollte nicht schon dieser Anblick des Jammers die Freunde zum Mitleiden und zu milder Gesinnung bewegen? Wenn schon Gott ihn verfolgt: warum wollen sie ihn durch harte Reden noch mehr peinigen?

q) Der Sinn des ersten Hemistichs: ist es euch nicht genug daß mich Gott verfolgt, wollt ihr mich auch noch verfolgen. LXX: *διατί με διώκετε ὥσπερ καὶ ὁ κύριος*; der Syr.: ܠܡܢܐ ܪܕܦܝܬܘܢܢܝ ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܐܠܗܐ warum wollt auch ihr mich verfolgen gleichwie Gott? — Unglücklicher kann keine Conjectur seyn als die von Reiske, כְּמוֹ אַיָּל zu lesen und zu übersetzen: „warum verfolgt ihr mich, wie einen Hirsch?“ — Im zweiten Hemistich ist die schmählichste Anfeindung Hiob's von Seiten seiner Freunde ausgedrückt. Der Morgenländer sagt: „eines Fleisch essen“ für: „einen verläumden“. Vgl. Ps. 27, 2. So im Chald. S. Dan. 3, 8. Daher heißt im Syr. N. T. der Teufel ܐܟܠ ܩܪܨܐ. Auch im Arab. findet sich derselbe Tropus. S. Beispiele bei Schultens zu unserer Stelle. So sagt ein arabisches Sprüchwort: آكُلُ لَحْمِي وَلَا أَدَعُهُ لِآكِلٍ ipse si edam carnem meam, at non sinam eam edi ab alio i. e. si ipse me vexare volim, at ab alio me vexari non sinam. Vgl. *Meidan.* proverb. Arab. ed. *Henr. Alb. Schultens* pag. 7. Noch andere Parallelen s. bei Gesenius im thesaur. philol. critic. ling. Hebr. et Chald. pag. 91.

r) So muß also Hiob verkannt von seinen Freunden sterben; sie lassen sich nicht von seinen Unschuldsbetheuerungen überführen! Möchten daher doch seine Worte mit unvergäng-

24. mit Eisengriffel und mit Blei, *s*)
für ew'ge Zeit *t*) in Felsen eingehauen!
25. Doch ich *u*) weiß, mein Rächer lebt, *v*)

---

licher Schrift für die Nachwelt aufgezeichnet werden können, vielleicht daß wenigstens diese den Unglücklichen gerechter beurtheile! — Man bemerke die absolute Construction in der auffallenden Voraussetzung des בַּסֵּפֶר vor dem וְיֻחָקוּ. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 725; Ewald in der krit. Gramm. S. 636.

s). Nämlich so, daß geschmolzenes Blei in die mit dem Eisengriffel auf Stein ausgehöhlten Buchstaben gegossen wird, um die Schriftzüge für das Auge mehr hervorzuheben. So deutet schon Jarchi die Worte richtig. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

t) So lange der Stein dauert, bleibt dann auch die Schrift, d. i. sehr lange, ewig in populärer Ausdrucksweise; denn der Begriff des Ewigen will im A. T. überhaupt nicht occidentalisch-metaphysisch gedeutet seyn, welche Bemerkung bei der Erklärung von manchen Stellen wichtig ist. Vgl. z. B. Jes. 9, 5. und dazu Gesenius im Commentar. Die LXX sprachen statt לָעַד aus לְעֵד, indem sie übersetzen: εἰς μαρτύριον; durch welche Deutung sie wenigstens beweisen, daß sie den Zweck des Aufschreibens von Hiob's Reden verstanden.

u) וַאֲנִי doch ich, mit Nachdruck, nämlich: wenn auch nicht Ihr! — Das Gefühl seiner Unschuld ist so stark, daß er immer fest überzeugt bleibt, Gott werde endlich noch als sein Rächer auf dem Kampfplatze erscheinen, sollte ihm auch die Seligkeit dieses Anblicks, nach dem er schmachte, erst dann zu Theil werden, wo sein Leib schon zu einem völligen Gerippe abgezehrt sey.

v) Eigentlich: ich weiß meinen Rächer lebendig. גֹּאֵל 4 Mos. 35, 27. mit dem Zusatze הַדָּם ist der Bluträcher, welcher als der nächste Anverwandte eines Ermordeten die Verpflichtung auf sich hat, diesen zu rächen. Vgl. J. D. Michaelis Mos. Recht Th. 2. S. 401. Hier ist bildlich Gott so genannt im Verhältnisse zu dem unschuldig gemordeten Hiob. Es ist im Ganzen derselbe Sinn, wie oben Cap. 16, 19.

und zuletzt noch wird er auf dem Kampfplatz sich erheben; *w*)

---

w) אַחֲרוֹן eigentlich als einer, der nachkömmt, nämlich: wenn ich selbst mich nicht mehr vertheidigen kann. — עָפָר entweder poetisch für אֶרֶץ, vielleicht im Gegensatze gedacht von שָׁמַיִם, wo der gehoffte Rächer wohnt, oder, was wahrscheinlicher, Bezeichnung des Kampfplatzes, wie das römische *pulvis*. Dafür spricht wenigstens die Bedeutung von נֶאֱבַק kämpfen, ringen (1 Mos. 32, 25. 26.) ein denom. v. אָבָק Staub. Ebenso im Griechischen, παλαίειν v. πάλη. Schon Jarchi findet in den Ausdrücken dieses letzten Hemistichs eine bloße Schilderung der Ewigkeit Gottes, die mir hier nicht ganz am Orte scheint. Er nimmt יָקוּם wie Jes. 40, 8. Ebenso de Wette „und der letzte bleibet er auf der Erde", und Rosenmüller in der ersten Auflage seines Commentars; in der zweiten tritt er der Auslegung bei, nach welcher קוּם עַל für beistehen = قام على genommen wird, wie auch *de Sacy* thut (vgl. Kosegarten commentat. exeget. crit. in loc. Job. 19, 25—27), und עָפָר vom Staube des Todten steht: „eumque novissimum pulveri adstiturum". Aber die für diese Bedeutung von עָפָר angeführten Stellen Cap. 7, 21.; 17, 16.; 20, 11.; 21, 26. können nicht gelten, da hier immer von dem Staube der Erde, auf welcher der Mensch ruht, aber nicht von dem, in welchen er selbst verwandelt wird, die Rede ist. Und was die Redensart קוּם עַל־עָפָר betrifft, so ist sie wenigstens nach der obigen Uebersetzung am einfachsten erklärt. Ganz falsch ist die Uebersetzung von *Hieronymus*, welcher in diesem Verse die Erscheinung des Messias bei der Auferstehung am jüngsten Tage findet: „scio enim, quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum"; wo dann im Texte stehen müßte: וּבָאַחֲרוֹן מֵעָפָר אָקוּם. Die Auslegung, welche in diesem Verse, wie in dem folgenden die Auferstehung des Leibes beim jüngsten Gericht findet, ist ebenso gegen die Sprache des Originals, wie gegen den klaren Zusammenhang der Stelle und gegen den ganzen Geist des Buches. Vgl. be-

26. ja, wenn meine Haut nicht mehr, wenn dieses da zerschlagen ist,
und selbst noch ohne Fleisch, werd' ich Gott schauen: *x*)

---

sonders Eichhorn: Hiob's Hoffnungen, in der Allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur B. 1. S. 386 u. fg.; Justi's Fragmente aus Hiob in Paulus Memorabilien 5. St.; Augusti's theol. Blätter 2. Jahrg. Nr. 16. 50. u. 51. und neue theol. Blätter B. 1. St. 2. S. 40. Daß noch J. D. Michaelis übersetzen konnte: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt, ein andrer Ich (?) wird dereinst aus dem Staube auferstehen", (s. dagegen Eichhorn in der angeführten Abhandlung S. 387) ist merkwürdig: vgl. dessen deutsche Bibelübersetzung und oriental. und exeget. Bibliothek Th. 8. S. 184. S. auch v. Autenrieth über das Buch Hiob S. 43. und m. Recension in den Heidelberger Jahrb. der Litt. Jahrg. 1824. S. 533.

x) Wir bleiben bei dem aus Unkunde der Grammatik häufig angefochtenen Texte stehen. נִקְּפוּ als dritte Person des Plural ist zuerst impersonell zu nehmen und dann geradezu in's Passiv zu verwandeln, wie oben Cap. 7, 3. Vor נִקְּפוּ ist אִם zu suppliren, und bei זֹאת (fem. für neutr.) zeigt Hiob mit einer gewissen Verachtung auf seinen elenden Körper. אַחַר עוֹרִי eigentlich „nach meiner Haut", d. i. wenn meine Haut nicht mehr ist. Haut ist aber hier zu urgiren, und bewahret, richtig aufgefaßt, vor der falschen Erklärung des ganzen Verses, als wenn Hiob darin von einem Schauen Gottes nach dem völligen Tode des Körpers rede. Zuerst fällt Hiob's Blick, indem er die feste Ueberzeugung ausspricht, Gott werde doch noch als Ehrenretter seiner Unschuld erscheinen, auf seine von der Krankheit besonders angegriffene Haut (von der in der Elephantiasis gut gesagt werden kann, daß sie zerschlagen sey: denn נָקַף bedeutet im Arab. [s. نَقَفَ im Wörterb.] gravissimo ictu percussit). Wäre diese Haut auch ganz zerschlagen, ja, fährt er steigernd fort, indem er auf das unter der Haut befindliche Fleisch übergeht, und wenn selbst dieses schon durch die verzehrende Krankheit verschwunden seyn sollte, so werde er doch noch (d. i. sollte er auch schon zum bloßen Knochengerippe abgezehrt seyn) Gott schauen. — Das

27. ihn werd' ich schauen mir zugethan,
meine Augen sehen ihn, und nicht — als Gegner! *y*)
(Es verzehren meine Nieren sich in meinem Innern!) *z*)
28. Gewißlich werdet ihr dann sagen: warum verfolgten wir ihn doch?
und fanden zum Rechtsstreit Grund in ihm? *a*)

---

praef. מ vor בְּשָׂרִי drückt die Entfernung aus, ohne, wie Cap. 11, 15; 21, 9. — Planmäßig läßt zuletzt auch der Dichter diesen Wunsch Hiob's in Erfüllung gehen, und er schaut (und zwar in diesem Leben) Gott als seinen Rächer. Andere zum Theil dogmatisch-hineinerklärende Auslegungen s. bei J. D. Michaelis in der oriental. und exeget. Bibl. Th. 8. S. 184—189.

y) אֲשֶׁר weist nachdrucksvoll auf אֱלוֹהַּ im vorhergehenden Verse zurück. S. oben Cap. 9, 15. „Doch nicht als Gegner", d. i. vielmehr als schützenden Freund. Eigentlich: meine Augen sehen (d. i. werden sehen) nämlich ihn (welches Suffix. aus dem ersten Hemistich gut zu suppliren ist), aber als einen, der nichts weniger als ein Gegner ist, sondern gerade das Gegentheil. Ueber die Verbindung von לֹא mit einem Substant. in der hier vorkommenden Bedeutung vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 832. Diesen hier bedeutungsvollen Sprachgebrauch übersehen Rosenmüller und de Wette, indem sie זָר als Subject mit zu רָאוּ ziehen. „Meine Augen werden ihn sehen, und kein Fremder". Dann entsteht ein matter Sinn.

z) Hinzugefügter Ausruf der höchsten Sehnsucht nach der Erscheinung Gottes. כְּלָיוֹת steht hier wie sonst נֶפֶשׁ für das Innerste in der Verbindung mit כָּלָה (hinschmachten, sich ganz aufzehren), wie Ps. 84, 3.; 119, 81., von der heftigsten Sehnsucht.

a) רָדַף sonst am häufigsten mit dem Accus. construirt, steht nur hier mit לְ verbunden. שֹׁרֶשׁ דָּבָר ein gerichtlicher Ausdruck: der ganzen Sache, d. i. des Rechtshandels, Streites Grund. In der Bedeutung wie hier, für Rechtsstreit findet sich דָּבָר auch 5 Mos. 17, 8. Wiewohl die gedruckten Aus-

29. Fürchtet euch doch vor dem Schwert:
denn Zorn wird durch das Schwert gezüchtigt. *b)*
Daß ihr's nur wißt: es kömmt Gericht! *c)*

---

gaben בִּי lesen, so entscheidet doch der exegetische Tact für die von sehr vielen vorzüglichen Codd. bezeugte und allen alt. Uebers. bestätigte Lesart בוֹ. Will man bei der gewöhnlichen Lesart stehen bleiben, wird die dann unvermeidliche Härte noch am meisten dadurch gemildert, daß man die Frage in מָה wiederholt: „und was wird der Sache Grund d. i. die Schuld in mir gefunden?“ — Wenn בִּי die kritisch gesichertste Lesart ist, möchte ich aus exegetischen Gründen des Zusammenhanges annehmen, daß schon der Verf. sich verschrieben habe.

b) Darum, fügt er zuletzt noch ernst ermahnend hinzu, möchten die gegen ihn Streitenden, eingedenk eines bevorstehenden Gerichtes, sich in der leidenschaftlichen Verfolgung des Unglücklichen mäßigen: denn diese werde sicher hart bestraft werden. — Schwert, als das schärfste Strafwerkzeug, steht hier für die härteste Strafe. Schwertes-Sünden sind daher Sünden, welche die härteste Bestrafung verdienen. Zu ihnen gehört חֵמָה, d. i. Zorn, d. i. hier die leidenschaftliche und gehässige Art, mit der die Freunde Hiob bestreiten. Eigentlich: denn Hitze ist Schwertes-Sünden, d. i. begreift solche in sich, oder bringt sie hervor. Der Ausdruck ist zu erklären, als wenn gesagt würde: denn חֵמָה ist = עֲוֹנוֹת חֶרֶב. Syr., *Vulg.* und Arab. drücken den Stat. constr. חֲמַת aus, wie auch ein cod. bei Kenn. wirklich liest. Zorn stände dann für Rache und es wäre zu übersetzen: denn das Schwert rächt die Sünden.

c) לְמַעַן bezieht sich auf ein ausgelassenes: „ich sage dieses“. שַׁ vor דִּין steht für אֲשֶׁר in der Bedeutung von quod, welches ebenso mit Patach präfigirt ist, Richt. 5, 7.; Hohesl. 1, 7. Am gewöhnlichsten hat dieses שֶׁ praef. Saegol unter sich und gehört sicher dem späteren Hebraismus an, wie besonders aus dem so sehr häufigen Gebrauche desselben in dem äußerst jungen Buche des Predigers hervorgeht. Vgl. besonders Bernstein in den Analekten für das Studium der exegetischen und system. Theologie von Keil und Tzschirner

Zwanzigstes Capitel.

Zophar.

1. Es begann Zophar der Naamite und sprach: *d*)
2. Doch! — meine Ueberlegung soll mir Antwort leihen, ob meines Sturms in mir! *e*)

St. 2. S. 68. — Daß dieses Gericht jenseits des Grabes zu setzen sey, wie noch Dereser annimmt, dazu berechtigt kein Wort im Originale. Eichhorn: denn wisset: er ist mächtig. Er vergleicht also bei שַׁדִּין das arab. شَدَّ stark seyn. Da aber diese Form eines solchen Adject. sonst nicht im A. T. vorkömmt, דִּין (wofür die Randlesart דִּין eben so gut statt haben kann) aber im Hebräischen in der hier sehr passenden Bedeutung: Gericht, ganz gewöhnlich ist, scheint es sicherer, bei der gewählten Erklärung stehen zu bleiben. Auch im Arab. ist دين Gericht, z. B. gleich in der ersten Sur. des Koran, V. 3.

d) In der Beschränktheit, mit welcher schon früher dieser Freund gegen Hiob auftrat, weiß er auch jetzt nichts anderes zu thun, als von neuem in einem ausführlichen Gemälde das sich sehr bald in bittres Elend verwandelnde Unglück des Ruchlosen dem Leidenden zur kränkenden Betrachtung vor Augen zu stellen.

e) Sinn: gerade je aufgeregter und hitziger ich mich fühle, desto stärker ist mein Vorsatz, mit recht ruhiger Ueberlegung zu entgegnen. לָכֵן die betheuernde Partikel: dennoch, sicher, wenn man gerade gegen das als wahrscheinlich Geglaubte das Gegentheil behauptet. Vgl. besonders 1 Mos. 4, 15.; Jes. 10, 24. Man giebt sie gewöhnlich durch certo, profecto. Sie entspricht genau dem arab. لَكِنْ, لَكِنَّ, لَا كِنَّ und steht eigentlich, wie dieses letztere im Arabischen zeigt, für לֹא כֵן, ist also etymologisch ganz verschieden von לָכֵן deshalb. Vgl. Gesenius im Commentar über

18. **Er giebt zurück, was er erworben, und darf es nicht verschlingen, u)**
wie sein Schatz, so auch sein Tausch, und er soll nicht frohlocken. v)

---

bei der Beschreibung des Paradieses dasselbe reich zu bewässern nie vergißt. Hier werden nun gar hyperbolisch Milch- und Honigbäche als die Bilder des üppigsten Glückes erwähnt. Man denke an אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ das von Milch und Honig fließende Land, 2 Mos. 13, 5.; 33, 3.; 3 Mos. 20, 24.; u. s. w. Noch dazu steht חֶמְאָה dicke Milch. Vgl. Cap. 29, 6. u. Jes. 7, 15. — נַהֲרֵי נַחֲלֵי Ströme von Flüssen, d. i. reichlich strömende Flüsse.

u) Das Bild ist wieder hergenommen von einer Speise, die man dem, der sie verzehren will, noch ehe er sie verschlingt, hinwegnimmt.

v) Das zweite Hemistich erregt großen Anstoß, und schon Kromayer ruft dabei aus: „hic iterum aqua haeret interpretibus". Wenn man חֵיל in der Form des stat. constr. mit תְּמוּרָתוֹ verbindet, und den Satz, wie man ihn auch fassen möge, an das erste Glied anschließt, holpert der ganze Vers. Man lese etwa nur die Rosenmüller'sche Uebersetzung: reddet laborum fructus, nec abliguriet, quantumcumque ei sit restituendum; eigentlich: secundum vim, vel opes permutationis ejus i. e. quantum justa opum aliis ereptarum compensatio requirit. Diejenigen Ausleger aber, welche das Schleppende und Unbedeutende einer solchen oder ähnlichen Auffassung gefühlt haben, sind mehr oder weniger in Willkührlichkeiten und Künsteleien hineingerathen. Da in einigen Codd. בְּחֵיל statt כְּחֵיל gelesen wird und der Syr. das ו vor לֹא nicht ausdrückt, so übersetzt Döderlein: de opibus, quas permutavit, non laetabitur. So Hufnagel, Dathe, H. A. Schultens u. a. Am einfachsten und dem Parallel. membr. am angemessensten verfährt Schultens, indem er die Form des stat. constr. חֵיל als stat. absol. faßt, wie wenn es hieße: כְּחֵילוֹ כֵּן תִּהְיֶה תְּמוּרָתוֹ prout opu-

seitdem der Mensch gesetzt ward auf die Erde? *h*)
5. daß der Bösen Jubel kurz *i*) nur dauert,
und des Vermess'nen Freude einen Augenblick?
6. Steigt auch bis zum Himmel seine Höhe, *k*)
und reicht sein Haupt zur Wolke:
7. geht wie sein Unrath *l*) er auf immer doch zu Grunde,
die ihn sahen, sagen: „wo ist er?"

---

berichtet dieses nicht die Erfahrung, seitdem das Menschengeschlecht besteht? —

h) Die Setzung des Infinit. absolut. שִׂים für שׂוּם ist selten; dieser Infinit. ist hier impersonaliter aufzufassen und dann geradezu in's Passiv. zu verwandeln. Vgl. 2 Mos. 9, 16.; 4 Mos. 9, 15. Vielleicht könnte man V. 4. auch übersetzen: „Weißt du dieses denn von Ewigkeit (nämlich, was Hiob gegen die Freunde gesagt hatte), seitdem der Mensch gesetzt ward auf die Erde?" d. i. wie oben Cap. 15, 7. hast du alle Weisheit vom Ursprunge der Welt her? Dann müssen wir das zu Anfange von V. 6. folgende כִּי durch profecto überhaupt geben.

i) מִקָּרוֹב aus der Nähe, für: nahe, d. i. vom Raume auf die Zeit übergetragen: kurz. Denn der Gegenstand, welcher aus der Nähe ist, nimmt von mir, dem Beschauenden, bis zu ihm einen kurzen Raum ein.

k) שִׂיא nur hier vorkommend, steht sicher für שׂוֹא und dieses für נְשׂוֹא, vgl. Ps. 89, 10., Infinit. von נָשָׂא, in der Bedeutung gleichkommend dem שְׂאֵת oben Cap. 13, 11.

l) Diese etwas stark-gewählte Vergleichung, die übrigens jener den eingebildeten Stolz des Ruchlosen malenden im vorhergehenden Verse passend entgegengesetzt ist, soll zugleich Ekel und Abscheu gegen den Bösen erregen. Vgl. 1 Kön. 14, 10. Das Suffix. tert. person. an גֵּלֶל scheint nicht ohne Nachdruck zu stehen. גֵּלֶל in der bekannten Bedeutung stercus (vgl. Ezech. 4, 12. 15.; Zeph. 1, 1. 7.) giebt hier einen vollkommen guten d. i. recht starken Sinn, und man hat nicht nöthig, eine andere Erklärung desselben aus dem Syr. oder Arab.

8. Wie ein Traum entfliegt er, und man findet ihn nicht mehr,
und wird verscheucht wie ein Gesicht der Nacht.
9. Das Auge späht nach ihm, und kann ihn nicht mehr sehen,
und es erblickt ihn ferner nicht sein Ort. *m*)
10. Es drücken Arme seine Kinder,
und ihre Hände holen seinen Reichthum wieder. *n*)

---

herbeizuholen, wie J. D. Michaelis und Dathe thun. Der erstere vergleicht das Syr. ܓܠܐ palea und bezieht das Suffix. auf עָב: „nubis instar in coelum se sceleratus effert; sed ut stipula in nubes a vento abrepta disperibit“ (!); der andere erinnert an das Arab. جَلَالٌ splendor: „in ipso splendore suo perit“. Vgl. Rosenmüller zu d. St.

m) Ueber den Sinn des Verses vgl. Cap. 7, 10. שְׁזָפַתּוּ steht für שְׁזָפַתְהוּ. — שָׁזַף kömmt nur noch vor. Cap. 28, 7. und Hohesl. 1, 6. Die dem Verb. besonders von Dathe zugesprochene Bedeutung des scharf und genau Sehens scheint allerdings auch aus dem Contexte der einzelnen Stellen hervorzugehen. S. m. Auslegung des Hohenliedes zu Cap. 1, 6.

n) Die ewige Gerechtigkeit übt Vergeltung noch an den Kindern des Ruchlosen und zwar so, daß die, welche einst von dem Vater bedrückt und beraubt wurden, nach dessen Tode seine Söhne gerade so behandeln. דַּלִּים ist nach dem Contexte sicher Subject und der Accusat. בָּנָיו nur als den Hauptbegriff bezeichnend vorausgesetzt. Von יְרַצּוּ giebt es besonders eine doppelte Erklärung: 1) Pi. von רָצָה nach der in Kal bekannten Bedeutung des arab. رَضَا zufrieden seyn, sich begnügen mit etwas: einen befriedigen, versöhnen; oder nach der im Kal noch bekannteren Bedeutung: Wohlgefallen an einem haben, einem gnädig seyn: eines Gunst suchen. Gesenius: „seine Söhne versöhnen die Armen (nämlich durch Wiedererstattung des ihnen vom Vater geraubten Gutes)“;

11. Seiner heimlichen Vergehen voll ist sein Gebein, *o*)

---

de Wette: „seine Söhne suchen die Gunst der Armen". 2) רָצָה steht hier für רָצַץ bedrücken, quälen, gewaltthätig behandeln. So z. B. Schnurrer, Eichhorn, Rosenmüller, mit Uebereinstimmung der alten Versionen. Die letztere Erklärung ziehe ich als die ungezwungenere vor. — Böckel's Erklärung: als Bettler laufen seine Söhn' umher, wonach רָצָה = רוּץ genommen werden soll, ermangelt nicht nur in Ansehung dieser lexikalischen Annahme des Beleges mit Parallelstellen, sondern widerstrebt auch exegetisch dem guten Geschmack, indem man von Bettlern eher ein Schleichen als ein Laufen erwartet, nicht zu gedenken, daß das „Umher" der Uebersetzung in dem hebr. verb. gar nicht begründet ist. — In dem zweiten Hemistich zweifelt man bei יָדָיו, worauf das Suffix. zu beziehen sey, ob auf den im Sinne zu behaltenden Ruchlosen, oder auf die Söhne desselben, so daß man es distributive zu nehmen habe? Am bequemsten scheint es mir aber auf das Subject des vorigen Hemistichs: דַּלִּים bezogen zu werden; ebenfalls distributive. — Wenn man mit anderen Auslegern אוֹן in der Bedeutung *dolor* nimmt, könnte man übersetzen: „und ihre Hände geben seinen Schmerz zurück", d. i. sie vergelten den Kindern des Ruchlosen den Schmerz, den ihnen der Vater verursacht. Vgl. noch über die vielfach aufgelösten Schwierigkeiten des Verses Schultens zu d. St.

o) Sinn: seine geheimen Verbrechen durchdringen wie verzehrender Krankheitsstoff seine Gebeine. Wenn der Ruchlose also auch äußerlich in seinem üppigen Leben als rechtschaffen und gesund dasteht, so nagt doch schon die verborgene Sünde als verborgenes Gift an seinem innersten Mark. So steht עֲלוּמִים Ps. 90, 8. von den geheimen Sünden. Das sehr treffende und feingewählte, vielleicht auf Hiob's Krankheit hindeutende Bild geht verloren, wenn man nach dem Vorgange der *LXX*, des Chald. und Syr. mit Hufnagel, de Wette, Gesenius, Winer u. a. עֲלוּמִים in der Bedeutung von Jugendkraft, Jünglingsalter nimmt: „seine Gebeine sind voll von Jugendkraft". *Vulg.* vitiis adolescentiae.

und auf dem Staube ruhen sie bei ihm. *p*)
12. Schmeckt gleich das Böse süß in seinem Mund,
birgt er es unter seiner Zunge,
13. schont es und läßt es nicht,
und hält's zurück in seines Gaumens Mitte:
14. verwandelt seine Speise sich in seinen Eingeweiden,
wird bitt'res Schlangengift in seinem Innern. *q*)

---

p) In diesem zweiten Hemistich liegt die Steigerung des in dem vorhergehenden bildlich ausgedrückten Gedankens: endlich tödtet dieser giftige Krankheitsstoff der am Leben des Ruchlosen zehrenden geheimen Verbrechen; nun liegt der Körper des Bösen da im Staube zu Nichts geworden, wie seine verbrecherischen Anschläge gleichfalls vernichtet sind. Ein großer Gedanke und herrlich ausgedrückt: „seine Verbrechen ruhen bei ihm auf dem Staube!“ —. Vgl. oben den fast gleichen Ausdruck Cap. 17, 16. Ueber die Verbindung des Verb. תִּשְׁכָּב als tert. pers. fem. gen. num. singul. mit dem nom. subst. עֲלוּמִים als einem mascul. num. plural. s. oben Cap, 14, 19.

q) Sinn: der Reiz, den die Sünde über den Menschen zu seinem Verderben übt, ist treffend durch die Vergleichung derselben mit einer giftigen Speise veranschaulicht, welche durch ihren süßen Wohlgeschmack dem Gaumen des Menschen zuerst den lieblichsten Genuß gewährt, sodann aber in seinem Leibe als zerstörendes Gift wirkt. Aehnlich heißt es Spr. 20, 17.:

Süß schmeckt dem Manne Brod des Trugs,
doch hintennach füllt sich sein Mund mit Kiesel.

Die bittere Täuschung des Sünders wird durch die in's Einzelne gehende, in witziger Steigerung sich fortbewegende Rede, wie er sich an dem Wohlgeschmack des Bösen erlabe, vorzüglich ironisch beschrieben. Man achte darauf, wie fein sich die Ausdrücke בְּפִיו, תַּחַת לְשׁוֹנוֹ, בְּתוֹךְ חִכּוֹ und בְּמֵעָיו an einander reihen. Das allgemeine רָעָה, welches Object der sündlichen Neigung ist und bildlich als לֶחֶם (V. 14.) des Sünders betrachtet wird, als irgend ein besonderes Unrecht aufzufassen, wie manche ältere Ausleger wollen und namentlich an die Habsucht (avaritia) denken, vielleicht mit Beziehung auf Hiob

15. **Reichthum schlang er hinab, ihn wieder auszuspeien,**
aus seinem Bauche treibt ihn Gott. *r*)
16. **Gift der Schlange sog er ein,**
es tödtet ihn der Otter Zunge. *s*)
17. **Nicht soll an Wasserbächen er sich weiden,**
an Flüssen, die von Milch und Honig strömen. *t*)

---

selbst, dazu ist im Zusammenhange der Rede nicht nur kein Grund vorhanden, sondern der Gedanke verliert auch durch diese Specialisirung an Kraft und Wahrheit. Ebenso verfehlt man den Sinn, wenn man in כחד den Begriff der Verheimlichung legt, als deute das Wort auf den Reiz der im Verborgenen befriedigten Lust, da es doch nur wie das folgende חמל und מנע auf die sparsame und allmählige Verzehrung der Speise geht, um sie recht lange zu genießen. נֶהְפָּךְ steht hier von der Verwandlung und gänzlichen Umkehrung in's schlechte Gegentheil, wie Ps. 82, 4.; Jes. 29, 16.; Jer. 2, 21. — מְרוֹרַת, eigentlich die Bitterkeit, steht V. 25. für Galle. Hier muß offenbar Gift unter dem Worte verstanden werden, und man denkt dabei gewöhnlich an die Meinung der Alten, nach der das Gift der Schlangen recht eigentlich in der Galle seinen Sitz haben soll. S *Plinius* hist. nat. XI, 37. Aber der Hebräer identificirt überhaupt das Bittere und Giftige, so wie er z. B. Wermuth als Gift betrachtet. S. *Cels.* hierobot. I. 480, und J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 1453 u. fg.

r) Das ziemlich stark gewählte, aber desto eindringlichere Bild ist durch sich selbst klar. Wenn Gott selbst den Schatz heraustreibt, den sich der Böse auf unrechtmäßigem Wege erworben, so geschieht dieß mit Heftigkeit. Desto widerlicher ist die Empfindung des Verbrechers.

s) Die Schätze, welche der Ruchlose verschlang, verwandeln sich in Gift, und indem er unter heftigem Erbrechen die genossene Speise von sich giebt, stirbt er eines fürchterlichen Todes. Die Zunge der Otter steht hier als das vorzügliche Organ, welches bei der Vergiftung besonders thätig ist, für Gift selbst. Vgl. Ps. 140, 4.

t) Wasserbäche sind dem glühenden Orientalen reizende Bilder des schmeichelnden Glücks, weshalb auch Mohammed

18. **Er giebt zurück, was er erworben, und darf es nicht verschlingen, u)**
wie sein Schatz, so auch sein Tausch, und er soll nicht frohlocken. v)

---

bei der Beschreibung des Paradieses dasselbe reich zu bewässern nie vergißt. Hier werden nun gar hyperbolisch Milch- und Honigbäche als die Bilder des üppigsten Glückes erwähnt. Man denke an אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ das von Milch und Honig fließende Land, 2 Mos. 13, 5.; 33, 3.; 3 Mos. 20, 24.; u. s. w. Noch dazu steht חֶמְאָה dicke Milch. Vgl. Cap. 29, 6. u. Jes. 7, 15. — נַהֲרֵי נַחֲלֵי Ströme von Flüssen, d. i. reichlich strömende Flüsse.

u) Das Bild ist wieder hergenommen von einer Speise, die man dem, der sie verzehren will, noch ehe er sie verschlingt, hinwegnimmt.

v) Das zweite Hemistich erregt großen Anstoß, und schon Kromayer ruft dabei aus: „hic iterum aqua haeret interpretibus". Wenn man חֵיל in der Form des stat. constr. mit תְּמוּרָתוֹ verbindet, und den Satz, wie man ihn auch fassen möge, an das erste Glied anschließt, holpert der ganze Vers. Man lese etwa nur die Rosenmüller'sche Uebersetzung: reddet laborum fructus, nec abliguriet, quantumcumque ei sit restituendum; eigentlich: secundum vim, vel opes permutationis ejus i. e. quantum justa opum aliis ereptarum compensatio requirit. Diejenigen Ausleger aber, welche das Schleppende und Unbedeutende einer solchen oder ähnlichen Auffassung gefühlt haben, sind mehr oder weniger in Willkührlichkeiten und Künsteleien hineingerathen. Da in einigen Codd. בְּחֵיל statt כְּחֵיל gelesen wird und der Syr. das ו vor לֹא nicht ausdrückt, so übersetzt Döderlein: de opibus, quas permutavit, non laetabitur. So Hufnagel, Dathe, H. A. Schultens u. a. Am einfachsten und dem Parallel. membr. am angemessensten verfährt Schultens, indem er die Form des stat. constr. חֵיל als stat. absol. faßt, wie wenn es hieße: כְּחֵילוֹ כֵּן תִּהְיֶה תְּמוּרָתוֹ prout opu-

19. Denn er zerschmetterte, verließ Bedrückte, *w*)
riß Häuser an sich, die er nicht gebaut.
20. Denn Ruhe kannt' er nicht in seinem Innern: *x*)

---

lentia est, sic erit permutatio ejus. Insofern auch sonst die Form חֵיל im stat. absol. vorkömmt, freilich nur zur Bezeichnung der Stärke im Kriege (Heer und Stadtbefestigung), kann diese Schultensische Erklärung keiner erheblichen Schwierigkeit unterworfen seyn, zumal bei der schnellen Zusammensprechung der beiden unstreitig ein Sprüchwort bildenden Ausdrücke, die sonst für den stat. const. gewöhnlich gebrauchte Form am besten geeignet war. Im schlimmsten Falle wäre ja auch kritisch noch am leichtesten zu helfen, daß man sagt, es müsse eigentlich חַיִל punctirt werden. Indessen erscheint die durch die jüdische Tradition befestigte Aussprache gerade als die richtigere, weil sie, dem Zusammenhange gemäß, die sprüchwörtliche Auffassung begünstigt.

w) Bezeichnung der rohesten Grausamkeit. Denn er nahm sich der Armen nicht nur nicht an, sondern mißhandelte sie noch dazu und ließ sie hülflos liegen. Die Verbindung des Verb. רִצֵּץ mit דַּלִּים (vgl. auch 2 Chron. 16, 10.) scheint die oben V. 10. gewählte Erklärung von יְרַצּוּ zu begünstigen. Durch die Auslassung des ו copulat. von עָזַב wird die Kraft der Rede verstärkt und der Ton gesteigert. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 654. Nachdrucksvoll ist es im Gegentheil gesetzt vor dem folgenden לֹא im zweiten Hemistich: „und doch nicht". Das Object Haus, dessen Raub als besonders schändlich hier genannt wird, insofern man darunter nach dem ersten Hemistich an das Obdach der Armen zu denken hat, wird dadurch hervorgehoben, daß es dem verb. גָּזַל vorausgesetzt ist. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 635. Zophar denkt an die habsüchtigen Reichen, von denen es Jes. 5, 8. heißt: o wehe denen, die reihen Haus an Haus. Vgl. Gesenius im Commentar zu d. St.

x) שָׁלֵו als adject. neutr. gen. steht für das substant. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 650. Sinn: er war nie frei von Begierde. Der Ausdruck scheint sich zuerst rein-

was er begehrte ließ er nicht entrinnen. *y*)
21. Es konnte keiner seiner Gier entfliehen,
d'rum sollt' sein Glück Bestand nicht haben. *z*)
22. Es wird in seines Ueberflusses Fülle ihm zu eng',
des Armen ganzer Druck kömmt über ihn. *a*)

---

physisch auf den Hunger im Leibe zu beziehen; daher Eichhorn geradezu übersetzt: „weil er in seinem Bauche immer Hunger fühlte". S. V. 21.

y) Wörtlich: was in seinem Begehrten ist, d. i. darin enthalten, was er nur begehrt. Das בְּ vor חֲמוּדוֹ nehmen wir für das sogenannte בְּ essentiae Arab. Vgl. Spr. 3, 26. und dazu m. Commentar. So scheint mir das Hemistich, welches die Folge des ersteren enthält, ganz einfach erklärt. Andere Auffassungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

z) חִיל geben die meisten Ausleger durch dauern, bestehen. Die hier anwendbare Bedeutung ist stark seyn, also in Kraft fortbestehen, die das Verb. nur noch Ps. 10, 5. hat. S. de Wette zu d. St. und Winer u. d. W. Sie ist schon durch das nom. derivat. חַיִל gesichert, findet sich aber auch in dem arab. حَالَ und dem syr. ܚܳܐܶܠ. Die Grundbedeutung liegt in dem Begriffe des Drehens, daher 1) sich drehen, z. B. vor Schmerz, gebähren, 2) zusammendrehen, binden, verknüpfen, welches dann die Bedeutung der Stärke giebt (wie קָשַׁר), wie umgekehrt das Lösen mit dem Begriffe der Schwäche behaftet ist. Sehr gekünstelt klingt die Uebersetzung von Schultens: „propterea nihilum parturiet fortuna ejus"; wo חִיל in der bekannten Bedeutung von gebähren genommen ist.

a) Vortreffliche Ausmalung des bösen Gewissens. Schwelgt auch der Ruchlose in der Fülle des Ueberflusses, so läßt ihn doch eine gewisse innere Beengung zu keinem ruhigen Genusse kommen. Das zweite Hemistich lautet wörtlich: „die ganze Hand des Elenden kömmt über ihn". יָד bezeichnet aber die drückende und beengende Gewalt, und unter עָמֵל ist wahr-

23. So sey's! daß seinen Bauch zu füllen, Gott seines Zornes
Gluth ihm sende,
und zu seiner Speise auf ihn regnen lasse. *b*)

24. Wenn vor der Eisenrüstung er entflieht,
durchbohrt ihn doch der eh'rne Bogen. *c*)

---

scheinlich gerade der von dem Reichen in's Elend Gestürzte gemeint. Die ganze Last, die er auf den Unglücklichen gehäuft, kömmt nun zur Strafe über ihn selbst. Es ist keinesweges nothwendig, mit Gesenius עָמֵל als neutr. für עָמָל zu fassen, wie nach ihm Lange übersetzt: „ihn überfällt des Elends ganze Macht“, so daß dem Ungemach die Hand als selbstthätig beigelegt werden müßte; vielmehr wird der Ausdruck lebendiger und eindringlicher, wenn עָמֵל als das vom Elend ergriffene Subject betrachtet wird, auf welchem die ganze Hand, d. i. der ganze Druck der fremden Gewalt ruht.

b) Das voranstehende יְהִי zeigt, daß der Satz als Verwünschung zu fassen sey. בִּלְחוּמוֹ wegen seiner Speise, d. i. um ihn zu speisen; die Bedeutung von Fleisch, wie Zachar. 1, 17., paßt hier für לְחוּם in keinem Falle. Nach יַמְטֵר suppliren wir das Suffix. in Bezug auf חֲרוֹן אַפּוֹ im vorhergehenden Gliede. Unter dieser feurigen Zornspeise, womit Gott den Leib des Bösen füllet, ist wohl der Blitz zu verstehen, von dem wenigstens auch Ps. 11, 6. gesagt wird: Gott läßt ihn regnen. Man denke nur, um das Bild ganz zu verstehen, an den entgegengesetzten Gnadenregen in der Wüste! 2 Mos. 16, 4. — עָלֵימוֹ „über sie“, weil von dem Bösen im Vorhergehenden collective geredet war. Doch meint Ewald, daß diese von den Dichtern gebrauchte alte Pluralform מוֹ hier und a. a. St. durch einen Mißbrauch auch geradezu für das mas. sg. gesetzt worden sey. Vgl. krit. Gramm. S. 365.

c) Indem der Ruchlose eine Gefahr vermeiden will, geräth er nur in eine desto größere. Sprüchwörtlich zu nehmen, wie das bekannte: incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. Vor יִבְרַח ist אִם zu suppliren. חָלַף durchgehen (vom Pfeile), durchbohren, wie Richt. 5, 26.

25. Er zieht das Schwert, und aus dem Leibe dringt's, *d*)
aus seiner Galle fährt der Blitz — Todesschrecken
über ihm! — *e*)

26. Alles Dunkel lag verhüllt in seinen Schätzen, *f*)
ein Feuer, das nicht angeblasen wird, sollt' ihn ver-
zehren. — *g*)

---

d) שָׁלַף, das bekannte Wort vom Ausziehen des Schwertes (s. 4 Mos. 22, 23. 31.; Jos. 5, 13.), welches wir auch hier am einfachsten als Object suppliren, indem wir den Feind oder Gott selbst zum Subjecte machen. „Er zieht, und das Schwert dringt aus dem Leib heraus", d. i. ziehen und das Schwert ganz durch den Leib durchrennen, ist eines. Gewöhnlich erklärt man: er zieht (nämlich der getroffene Ruchlose) (am Pfeil), doch er durchdrang ihm den Leib. Sprachgebrauch und Leichtigkeit des Sinnes scheint die vorgeschlagene Auslegung zu begünstigen. — Im Arab. steht سَلَفَ intransitiv. ausziehen, d. i. weggehen, z. B. von Begebenheiten gebraucht, welche entwichen sind.

e) Dieses zweite Hemistich scheint die Erklärung zu bestätigen, nach der wir in dem ersten eher an das Schwert, als an den Pfeil gedacht haben: denn בָּרָק Blitz, steht besonders von dem Glanze des Schwertes, 5 Mos. 32, 41.; Ezech. 21, 15. 20. Vgl. auch das arab. بَارِقٌ fulgens, das sehr häufig von dem blitzenden Schwerte gebraucht wird. — Galle ist hier wieder für Leben gesetzt, wie oben Cap. 16, 13. Ueberhaupt ist die tödtliche Verwundung in den Worten ausgedrückt. אֵמִים s. v. a. אֵימִים terrores. Vgl. Ps. 88, 16. So heißt es Ps. 55, 5.: אֵימוֹת מָוֶת נָפְלוּ עָלָי Todesschrecken haben mich überfallen.

f) Sinn: alles Unheil, welches über den Ruchlosen kömmt, hat gerade in seinen Schätzen seinen Grund. Wörtlich: alles Dunkle war verborgen zu seinen Schätzen, d. i. als seine Schätze, in seinen Schätzen. חֹשֶׁךְ Finsterniß ist s. v. a. finsteres Geschick, Verderben.

g) Ein sich von selbst entzündendes Feuer ist das Böse.

Weh' dem, der übrig bleibt in seinem Zelt! *h*)
27. Es deckt der Himmel sein Verbrechen auf,
und es erhebt sich gegen ihn die Erde. *i*)
28. Auswandert seines Hauses Glück,
wie Wasserstrom sinkt's hin am Tage, wo Gott zürnt. *k*)
29. Das ist des Bösen Loos von Gott,
der vom Allmächtigen ihm zugesproch'ne Theil! *l*)

Gerade in ihm liegt der Grund des Verderbens. Andere verstehen darunter den Blitz.

h) Jegliche Spur des Ruchlosen muß vertilgt werden. S. oben Cap. 18, 15. ירע, welches wir als futur. Kal von ירע auffassen, kann aber auch mit Gesenius u. a. von רעה abgeleitet werden, welches in der Bedeutung wegraffen ebenso unten Cap. 24, 21.; Mich. 5, 5.; Jer. 2, 16.; 22, 22. vorkömmt. Dann wäre zu übersetzen: „und es (das Feuer) verzehrt den Rest in seiner Hütte“.

i) Die ganze Natur macht ruchbar seine Schuld. Diese Feindschaft mit der ganzen Schöpfung wird noch als eine besondere Strafe des Frevlers hervorgehoben.

k) Wie gewonnen, so zerronnen. נגרות eigentlich part. Niph. etwas schnell Hinabgestürztes sind die Güter seines Hauses. Vgl. 2 Sam. 14, 14. Das Stammw. נגר liebt besonders der Prophet Micha. Vgl. Cap. 1, 4., wo es heißt כמים מגרים במורד „wie Wasser, das an einem Abhange sich hinunter stürzt“. S. auch V. 6. S. Schultens de defect. ling. hebr. §. 68. u. vindic. origin. hebr. p. 180 u. fg. Andere wenig passende Erklärungen dieses Verses s. bei Rosenmüller zu d. St.

l) Das Suffix. tert. pers. masc. gen. an אמר ist passive zu nehmen. Wörtlich: das Erbe seines ihm gewordenen Bescheides. Ueber den Sinn s. oben Cap. 18, 21.

Ein und zwanzigstes Capitel.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach:
2. So hört doch nur mein Wort, *m*)
und laßt dieß eure Tröstung seyn!
3. Vergönnt mir, daß ich rede,
hab' ich geredet, dann erst spottet. *n*)
4. Trifft einen Menschen meine Klage? *o*)
und warum sollt' ich denn nicht ungeduldig werden? *p*)
5. Blickt auf mich hin, und werdet starr,
legt auf den Mund die Hand!
6. Denk' ich daran, muß ich erschrecken,
und es faßt Schauder meinen Leib. *q*)

---

m) Genau wie oben Cap. 13, 17. Wenn doch die stürmischen Freunde ihn wenigstens ruhig anhören wollten, schon dieses würde er ja als Tröstung ansehen, die er von ihnen erwartet hatte. So aber überhäufen sie ihn, den Ungehörten, mit voreiligen Spottreden.

n) Eigentlich: dann erst spotte. Er redet wahrscheinlich den Zophar an, welcher zuletzt unter den Freunden gesprochen.

o) הֶאָנֹכִי als absoluter Nominativ: „ob denn, was mich anlangt". — Dieses pleonastische Voraussetzen des Pron. person. prim. pers. zu Anfang eines Satzes wird als ein eigentlicher Aramäismus in den späteren hebräischen Schriften mehr angetroffen, z. B. Koh. 2, 15.; Ezech. 9, 10.; Esr. 7, 21.; Dan. 10, 17. Vgl. A. T. Hartmann's linguistische Einleitung S. 373.

p) Das seinem Zusammenhange nach nicht immer richtig verstandene Hemistich enthält die eigentliche Folge von dem ersten.

q) Ueber die Construction dieser Worte s. oben Cap 18, 20. Ist es denn zu verwundern, daß sich seine Reden in ungeduldigen Klagen erschöpfen, da er es gerade nicht mit Menschen (über die könnte er sich trösten), sondern mit Gott zu thun hat? — Man möge nur ihn, den unschuldig Leidenden, in seinem grenzenlosen Elende betrachten, und damit Gottes Ge-

7. Warum bleiben Böse doch am Leben,
werden alt, und stark an Kraft?
8. Ihr Nachwuchs steht vor ihnen fest, wie sie,
ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
9. Ihre Häuser — Friede ohne Furcht, *r*)
und Gottes Ruthe kömmt nicht über sie.
10. Es empfangen ihre Rinder *s*), und verwerfen nicht, *t*)
es gebähren ihre Küh' *u*), und haben keine Fehlgeburt.

---

rechtigkeit zusammenhalten. Sey dieser Widerspruch nicht Schauderererregend? — הַשַּׁמּוּ Imper. Hiph. hier intrans. zu fassen. In manchen Ausgaben findet sich הָשַׁמּוּ im Hoph. Ueber die Bedeutung des verb. s. oben Cap. 16, 7.

r) S. oben Cap. 5, 24. Der Schauder erregende Gedanke ist aber, daß es dem Bösen gerade am besten auf Erden ergehe, während er, der sich keiner Schuld bewußt sey, auf das Fürchterlichste gemartert werde.

s) עִבֵּר eigentlich transire fecit scil. semen virile, offenbar von dem weiblichen Rinde gebraucht, in welcher Bedeutung hier שׁוֹר genommen werden muß, das als ein sogenanntes *Epicoenum* mit dem mascul. construirt werden kann, während es doch ein bestimmtes weibliches Individuum bezeichnet. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 476. Im Chald. ist עַבַּר geradezu *concipere*.

t) Scil. semen. גָּעַל (sich ekeln?) etwas mit Abschen verwerfen, hier: semen conceptum rejicere. Vgl. Bochart Hieroz. Tom. I. S. 291. nach der Leipz. Ausg.

u) פִּלֵּט und מִלֵּט ist eigentlich: entwischen lassen, und daher mehr als יָלַד, also: leicht gebähren. Vgl. Jes. 34, 15., wo das Wort vom Eierlegen gebraucht ist. So ist also im ersten Gliede die leichte Empfängniß, im zweiten die glückliche Geburt beschrieben.

11. Sie treiben aus wie Schaafe ihre Kinder,
und ihre Knaben tanzen. *v*)
12. Sie singen laut bei Paukenschall und Zitherklang,
und bei der Stimme der Schalmeie. *w*)
13. Sie verbringen ihre Lebenszeit im Glück,
und fahren dann im Nu in's Todtenreich. *x*)
14. Und dennoch sagen sie zu Gott: „weiche von uns,
„an der Erkenntniß deiner Wege haben wir kein Wohlgefallen! *y*)

---

v) Ihre Kinder scherzen und hüpfen unter freiem Himmel (dieß liegt in dem יְשַׁלְּחוּ sie treiben sie aus, schicken sie weg, nämlich aus dem Hause), wie die Schaafe auf der Weide. In dem Gemälde des häuslichen Glückes darf die zahlreiche und im Gefühle der vollen Gesundheit muntere Kinderschaar nicht fehlen. רָקַד = رَقَصَ tanzen. Abweichend vom Texte Eichhorn: „ihre Schaafe führen ihre Säuglinge heraus, und ihre ältern Lämmer hüpfen".

w) Das von den hebräischen Auslegern durch *organon*, von den Neueren meistens durch Harfe erklärte עוּגָב erhält vielleicht hier seine Deutlichkeit, durch das dabeistehende קוֹל. Einem Saiteninstrumente legt man nicht wohl eine Stimme bei, aber einem Blasinstrumente. Jeden Falls muß man letzteres im zweiten Hemistich erwarten, da im ersten Schlag- und Saiteninstrumente erwähnt sind und es wahrscheinlich ist, der Dichter werde die Musik wo möglich in ihrer Vollständigkeit beschrieben haben.

x) Was kann man mehr wünschen? Ununterbrochenes Lebensglück bis in das hohe Alter und einen schnellen schmerzenlosen Tod! Die Lesart יְבַלּוּ scheint wegen des im zweiten Hemistich ausgedrückten Gedankens vorzüglicher, als die andere יְכַלּוּ, welche zwar denselben Sinn, aber allgemeiner enthält.

y) Das Gegentheil von diesem gottlosen Ausspruche s. Jes. 2, 3.; Ps. 25, 4. Weg Gottes ist der Weg, welchen Gott vorschreibt, d. i. das Gesetz, die Handlungsweise (denn דֶּרֶךְ bedeutet bildlich immer ratio agendi et vivendi), also

15. „Was ist doch der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollten, z)
„was könnt' es nützen, wenn wir uns ihm nahten?" a)
16. „Sieh'! ihr Glück steht nicht in ihrer Hand: b)
„der Bösen Rath bleib' fern von mir!" c)
17. Wie oft verlöscht der Frevler Licht, d)
kömmt ihr Verderben über sie,
vertheilet Gott in seinem Zorne Stricke? e)

---

geradezu תּוֹרָה. In gleicher Bedeutung steht häufig im Koran سَبِيلُ ٱللّٰهِ via dei für: religio. Vgl. besonders Ps. 50, 23.

z) Einen ähnlichen Ausspruch vermessener Gottlosigkeit s. Spr. 30, 9. S. auch Jerem. 2, 20., wo עָבַד ebenso gebraucht ist.

a) פָּגַע mit בְּ ist: einen mit Bitten angehen, wie 1 Mos. 23, 8.; Ruth 1, 16.; Jerem. 7, 16.

b) Sondern in Gottes Hand. Hiob geht nun zur Widerlegung der vorzüglichsten Behauptung seiner Gegner über, daß das Glück der Gottlosen nicht dauernd sey. Den wahren Sinn der Worte von V. 16. haben schon Schnurrer (vgl. Dissertat. p. 258) und Eichhorn richtig aufgefunden: denn besonders aus V. 19. geht deutlich hervor, daß Hiob in der ganzen Stelle auf frühere Behauptungen seiner Gegner über die kurze Dauer des Glückes der Gottlosen genaue Rücksicht nimmt. Mit der bloßen Annahme der Ironie in dem Verse (nach Schultens, Rosenmüller, de Wette u. a.) ist zur Verdeutlichung des Zusammenhanges wenig gewonnen.

c) Bloßer Ausruf der Verabscheuung des Raths der Gottlosen, welcher natürlich aus dem Gedanken des ersten Hemistichs folgt. Das Praet. רָחֲקָה hat hier sogenannte *vim optandi*, wie auch im Arab. das Praet. gebraucht wird: „in optandi atque bene vel male precandi formulis". Vgl. Rosenmüller instit. ad fund. ling. arab. p. 329.

d) Mit genauer Beziehung auf Bildad's Ausspruch Cap. 18, 5.

e) כַּמָּה ist zu wiederholen. — חֲבָלִים eigentlich Stricke

18. Wie oft denn werden sie wie Stroh vor Windeswehen,
und wie Spreu, die der Sturm entführt? *f*)
19. „Gott spart sein Unheil seinen Söhnen auf", —
ihm sollt' er vergelten, daß er zur Erkenntniß käme! *g*)
20. Sehen sollten seine Augen sein Verderben, *h*)

---

stehen hier wie Ps. 11, 6. פַּחִים für Blitze, welche in ihren Windungen mit feurigen Stricken verglichen werden, mit welchen Gott die Menschen in Fesseln legt. Die Worte scheinen sich auf Cap. 18, 15. und Cap. 20, 23. zu beziehen. Andere verstehen unter den Stricken Meßschnüre und nehmen diese bildlich für Zuertheilung, Loos; Andere leiten das Wort von חֵבֶל Schmerz ab und übersetzen: wie oft theilt ihnen Gott als Loos Schmerzen zu? Die angenommene Erklärung ist bestimmter und stärker. Vgl. Kor. Sur. 73, V. 11., wo Gott auch Fesseln und Flammen zur Züchtigung der Verdammten beigelegt werden.

f) S. dasselbe Bild Ps. 1, 4. Gegen eine einseitige und lieblose Auslegung dieses Psalms streitet recht eigentlich Hiob.

g) Eben so wenig sage, fährt Hiob fort, der Freunde Behauptung: wenn auch nicht der Gottlose selbst den Lohn seiner Thaten empfange, so müßten ihn doch sicher seine Kinder abbüßen. — Das absolut stehende Verb. יֵדָע ist nach der dafür gewählten Uebersetzung schon in seiner wahren Bedeutung klar. Es wird besonders auf diese Weise bei der Verkündigung göttlicher Strafen gebraucht, und wir suppliren dann immer am einfachsten als Object Gott. S. Ps. 14, 4.; Hos. 9, 7.; Jes. 1, 3.; 9, 8. Im Koran steht gerade so عَلِمَ scire Sur. 26, 48. 49.

h) כִּיד kömmt nur hier vor, ist aber in der in der Uebersetzung ausgedrückten Bedeutung vollkommen erwiesen aus dem Arab., wo كَيْدٌ besonders das Verderben bedeutet, welches man anderen bereitet. Vgl. die Beweisstellen bei Schultens aus dem Koran. S. Sur. 12, 5. 28. 34. 52. 72.; 52, 41.; 68, 42. Vgl. noch dazu Carm. *Borda* v. 26. und vor-

er sollte von der Zornglut des Allmächt'gen trinken! *i*)
21. Denn was hat er mit seinem Haus zu schaffen, ist er hinweg, *k*)
wenn seiner Monden Zahl verlooset ist? *l*)

---

züglich Schultens histor. Joctan. p. 40, wo es heißt: الذي صار كيده في تضليل qui machinatione sua sibimet perniciem struxit.

i) Vorzüglich in Bezug auf Cap. 20, 10. Das in dem Hemistich gebrauchte Bild für: „er sollte die Strafe Gottes erfahren", ist nicht ganz ausgeführt. Häufig finden wir nämlich im A. T. die Anschauung, Gott gebe den Sündern einen Zornbecher zu trinken, um sie im Taumel niederzuwerfen. Vgl. Jer. 25, 15. 16.; 49, 12.; 41, 7.; Klagl. 4, 21.; Obad. 16.; Ezech. 23, 31., besonders aber Jes. 51, 17. und dazu Gesenius im Commentar Th. 2. S. 149.

k) חֵפֶץ ist hier nicht sowohl Wohlgefallen (denn diese Bedeutung paßte in dem Zusammenhange nicht ganz), als vielmehr *res, negotium*, wie Koh. 3, 1.; 5, 7.; 8, 6. Ueber diesen Gedanken s. oben Cap. 14, 21. — „Nach ihm" für: „nach seinem Tode" steht ebenso 1 Mos. 17, 19.; 18, 19.; Koh. 3, 22.; 6, 12.

l) Das Bild ist hergenommen von der besonders bei den Arabern gebräuchlichen Art zu loosen: nämlich Pfeile als Loose aus einer Urne herauszuziehen. S. Richt. 5, 11. So nehmen wir חִצֵּץ als verb. denom. von חֵץ, wie schon Schnurrer gethan. Vgl. *Pococke* specim. histor. Arab. p. 324; *de Sacy* chrest. Arab. P. I. p. 315. Auch im Persischen ist تير 1) Pfeil, 2) das Spiel mit Pfeilen, 3) Loos. Vgl. v. Bohlen symbol. ad interpret. Sacr. Cod. e ling. pers. p. 35. und Rosenmüller's bibl.-exeget. Repertorium B. 1. S. 108. Der Pfeil ist passendes Bild des unabwendbaren Looses, wie der Dichter Sadi an der dort aus dem Gulistan p. 228 angeführten Stelle sagt: آنكه رفت از كمان نيايد باز d. i. was einmal vom Bogen gegangen, kehrt nie zurück. Andere Erklärungen s. bei Gesenius unter dem Wort. In diesem letzten Hemistich liegt

22. Kann Gott einer Weisheit lehren, *m*)
ihn, der die Höchsten richtet? *n*)
23. Der eine stirbt in seines Wohlstands Fülle, *o*)
in voller Sicherheit und Ruhe.
24. Seine Heerdenplätze sind voll Milch, *p*)

übrigens nur eine poetische Erweiterung des Gedankens in dem vorhergehenden אַחֲרָיו.

m) Scil. אִישׁ. Sonst wird לִמֵּד gewöhnlich mit dem Accus. verbunden als verb. des Lehrens. Vgl. jedoch Ewald in der krit. Gramm. S. 588. — Hiob, von der Erfahrung belehrt, muß seiner alten Behauptung treu bleiben: daß Gott, wie es ihm gefalle, ohne menschliche Weisheit zu berücksichtigen, Glück und Unglück austheile.

n) רָמִים die Hohen, nämlich die außer Gott von den Menschen so genannt werden, wer sie auch seyn mögen. Man muß nicht eingeschränkt an Engel denken. Vgl. zur Erläuterung des Sinnes die herrliche Beschreibung Jes. 2, 12—18.

o) Eigentlich: im Knochen seines unversehrten Wohlstandes (denn dieses bedeutet hier תֹּם integritas a. r. תָּמַם integer fuit). Dem bildlichen Ausdrucke des Originals für: höchste Stärke, kömmt ungefähr unser Mark nahe. Wenn es in den Wörterbüchern heißt: עֶצֶם bedeutet auch selbst, z. B. 1 Mos. 7, 13.: בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה „an demselben Tage", so ist dieses zwar dem Sinne nach richtig, man muß aber immer bei dem Ausdrucke zuerst an die vollendete Kraft denken. Das Gebein, als das Wesentliche, muß man sich dem Fleische gegenüber vorstellen.

p) Schon Kromayer sagt über עֲטִין: „hoc vocabulum admodum obscurum ac difficile est, cum nec ipsum, nec ejus radix, amplius extet". Die alt. Uebers. verstehen unter dem Worte meistens einen Theil des Körpers und geben es bald durch Eingeweide, bald durch Seiten, z. B. die Vulg. viscera ejus plena sunt adipe, wo sie dann entweder בְּמֵעָיו (intestina ejus) oder עַצְמָיו (chald. latera ejus) wenn nicht lasen, doch wenigstens erklärten. Für חָלָב aber sprachen sie

und seiner Knochen Mark ist wohl bewässert. *q*)
25. Der andre stirbt mit bitterem Gemüth,
und hat Gutes nicht genossen.
26. Zusammen liegen sie im Staube,
und Gewürm bedecket beide.
27. Sieh'! ich kenne eure Plane wohl,
und die Ränke, mit denen ihr mich wollt befeinden: *r*)
28. denn ihr sagt: wo ist des Unterdrückers Haus, *s*)
und wo der Bösen Prachtgezelt?

---

aus חָלָב. Allerdings wäre dann, wenn man den Sinn des zweiten Hemistichs berücksichtigt, der Parallelismus wohl abgerundet. Doch läßt sich auch sprachlich gut das im Texte stehende עֲטִין mit dem arab. عَطَن und مَعْطِن zusammenhalten, welches von dem Lagerplatze des Viehes am Wasser gebraucht wird. Dann enthält der Vers das Doppelbild des üppigen Wohlstandes und der kraftvollen Gesundheit des Menschen. So schon Aben Esra, Schultens u. a. Andere Erklärungen s. bei *Bochart* im Hieroz. T. I. p. 505. nach der Leipz. Ausg.

q) Dasselbe Bild von der saft- und kraftvollen Gesundheit s. Spr. 3, 8. Es wird offenbar der menschliche Körper mit dem Boden des Feldes verglichen, der nicht ausgetrocknet, sondern üppig und fruchtbar bewässert ist.

r) Diese Hinterlist in den Gedanken der Freunde besteht gerade in der ihrem Munde entwendeten Rede V. 28: Hiob's Unglück beweise eben ihren behaupteten Satz, daß es mit dem Bösen doch endlich ein trauriges Ende nehme; da er aber freilich sich nicht für schuldig halte, so könne seine der ihrigen entgegengesetzte Ansicht hier nichts entscheiden: denn er werde nicht gegen sein Interesse reden.

s) נָדִיב den רְשָׁעִים im folgenden Hemistich gegenüber steht hier sicher im üblen Sinne, gerade wie Jes. 13, 2. Vgl. die Erläuterung des Wortes in m. Commentar zu den Sprüchen Cap. 17, 7. — Bei אֹהֶל מִשְׁכְּנוֹת muß man an ein gleichsam viele Wohnungen umfassendes Zelt denken, mit Hindeutung auf den Reichthum des Bösen, wie schon

29. Habt ihr noch nicht befragt die, so des Wegs vorüberziehen, *t*)
und wollt ihr nicht, was sie bezeugen, anerkennen? *u*)
30. „Am Unglückstage wird verschont der Böse,
„am Tag' der Rache er entführt: *v*)
31. „Wer darf in's Angesicht ihm seinen Weg vorrücken?

Eichhorn den Sinn richtig in seiner Uebersetzung ausgedrückt hat: „wo sind der Frevler Prachtgezelte?" — Ohne Zweifel sind die Worte in Beziehung auf Hiob gesagt.

t) Vgl. Klagl. 1, 12. Von solchen Wanderern gerade konnte man voraussetzen, daß sie ganz unpartheiisch antworten würden. Hiob sieht wohl ein, daß seine Gegner ihn (der immer als schuldig bei seinem Unglücke von ihnen vorausgesetzt wird) nicht als unpartheiischen Zeugen für die Wahrheit der aufgestellten Behauptung ansehen werden. Daher, sagt er, möchten sie nur die an der Straße vorüberziehenden, mit ihm also gar nicht in Verbindung stehenden und dabei erfahrungsreichen Reisenden in dieser Sache um ihr Urtheil befragen.

u) Ihr Zeugniß ist eine Bestätigung seiner Behauptungen. אוֹת signum, σημεῖον, findet besonders seine Erklärung Jes. 7, 11. Vgl. theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. H. 3. S. 542. Dort dient es als Symbol zur äußeren Beglaubigung des bereits gesprochenen Wortes. Immer liegt also darin der Begriff der Bestätigung, der Beweiskraft. Dieß paßt hier vortrefflich. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St. — Wir fassen das letzte Hemistich am einfachsten und kräftigsten als fortgesetzte Frage. Andere übersetzen: „und ihr werdet ihre Nachweisungen nicht verkennen", indem sie נִכֵּר in privativer Bedeutung nehmen = نَكِرَ. Vgl. Gesenius u. d. W. S. aber dagegen Winer s. v.

v) Es folgt nun, was Ergebniß der Welterfahrung ist. In Unglückszeiten wird gerade der Böse verschont. חָשַׂךְ schonen, wie Jes. 14, 6. לְיוֹם steht für בְּיוֹם, und es streitet mit dem Zwecke der ganzen Rede, wenn man übersetzt: „dem Unglückstage wird entrückt der Böse", wie schon *Vulg.* quia in diem perditionis servatur malus. Wiewohl gleich

„was er gethan, — wer mag's vergelten ihm? *w*)
32. „Feierlich wird er zu Grab' getragen, *x*)
„und auf dem Hügel wacht er noch. *y*)

V. 32 הוּבַל von dem zu Grab getragen werden vorkömmt, so folgt daraus keinesweges, daß es auch hier in derselben Bedeutung genommen werden müsse. Der Parallel. membr. wenigstens spricht nicht recht dafür, und die Auffassung, daß der Frevler am Tage der Strafgerichte sicher und wohlgeborgen zur Gruft geführt werde, erscheint zu künstlich.

w) So mächtig ist gewöhnlich der Böse, daß keiner sich seinem schändlichen Wirken zu widersetzen und ihn darüber zur Rede zu stellen wagt. וְהוּא־עָשָׂה „und handelt Er", der Nachdruck liegt auf הוּא. Sein Handeln ist natürlich ein gesetzloses.

x) In dem Verb. יֻבָל liegt sicher die Bedeutung des feierlichen Hinführens. Vgl. Ps. 45, 16.; 108, 11. Also sogar nach dem Tode noch wird dem Bösen Ehre erwiesen. „Zu den Gräbern", nämlich zu dem Platze, wo die Gräber sind.

y) Sinn: noch in einem Monumente auf dem Grabe des Gottlosen wird sein Andenken erhalten. In dieser häufig mißverstandenen Rede ist das fein gewählte יִשְׁקוֹד nicht zu übersehen: er wacht auf dem Grabe, während er in demselben schläft. Die gewöhnliche Uebersetzung: „man bewacht des Grabes Hügel", giebt einen matten Sinn. — גָּדִישׁ oben Cap. 4, 26. Garbenhaufen ist hier Grabhügel. Gesenius vergleicht das arab. جَدَثَ VIII. sepulcrum sibi paravit. Aber גָּדִישׁ ist wohl s. v. a. كُدِيسٌ Haufe überhaupt und dann auch Grabhügel, wie im Lateinischen *tumulus* auch in dieser doppelten Bedeutung gebraucht wird. Nahe liegt auch zur Vergleichung das Chald. גְּדַשׁ aufhäufen. Geziert und gewagt ist die Erklärung des Wortes von Landau durch Führer, indem er den ganzen Vers übersetzt: d'rum sehnt er sich zu Gräbern hin, erwartet froh den Führer. S. dessen Rabbinisch-aramäisch-deutsches Wörterbuch Thl. 2. S. 361. Verschiedene andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

33. „Süß sind ihm des Thales Schollen, *z*)
„und hinter ihm zieht alle Welt,
„und vor ihm Schaaren ohne Zahl.“ *a*)
34. Wie also mögt ihr mich mit Eitlem trösten? —
Und so bleibt Bosheit nur von euren Einwendungen übrig! *b*)

---

z) Est ei terra levis. רֶגֶב Scholle. Vgl. Cap. 38, 38., Gesenius u. d. W. und J. D. Michaelis in den Supplem. p. 2230, der das arab. رَجَمٌ vergleicht, worunter die Steine zu verstehen sind, welche die Araber auf den Grabhügel zu werfen pflegten. So auch Eichhorn. Aber die Parallelstelle Cap. 38, 38. scheint doch die Bedeutung von Scholle nothwendig zu machen, und diese paßt auch hier recht gut.

a) Ein bitterer Ausspruch! Ist der eine Ruchlose durch den Tod von der Erde vertilgt, so folgen ihm wieder andere nach, wie er schon unzählige als Vorgänger hat. כָּל־אָדָם ist nicht ängstlich zu deuten; es steht, wie wir sagen: „die ganze Welt“, nur um recht Viele zu bezeichnen. Gewöhnlich: „er zieht nach sich alle Menschen“. Besser die vorgeschlagene Uebersetzung. מָשַׁךְ steht dann so absol. wie unser ziehen. Wir suppliren etwa dabei דֶּרֶךְ. S. unten Cap. 24, 22. u. Neh. 9, 30., wo es von Jehova heißt: וַתִּמְשֹׁךְ עֲלֵיהֶם „du zogst in die Länge gegen sie“, nämlich den Zorn (אַף).

b) Die Eitelkeit ihrer Trostgründe bestand darin, daß sie immer wiederholten, wie der schuldlos Leidende zuletzt doch noch glücklich werde, während der Frevler bei der anscheinend glänzendsten Bevorzugung ein entsetzliches Ende nehme. Hiob zeigt ihnen gerade das Gegentheil. Das zweite Hemistich lautet wörtlich: was eure Erwiederungen betrifft, so bleibt (davon) nur Bosheit übrig. Denn sie widerstreiten der Wahrheit des Lebens, was ihr einsehen müßt; ihr braucht sie also nur böslicher Weise gegen mich.

Zwei und zwanzigstes Capitel.

Eliphas.

1. Eliphas der Themanite begann und sprach:
2. Kann Gott der Mensch wohl nützen? c)
Ja, es nützt sich selbst der Fromme! d).

---

c) Zum letzten Male jetzt das Wort nehmend bemüht sich Eliphas noch einmal, Hiob's Klagen und Vorwürfe gegen Gott niederzuschlagen, indem er den, für sich betrachtet, äußerst richtigen Gemeinsatz vorausschickt: Gott belohne und bestrafe die Menschen nicht etwa um seinetwillen, sondern um ihretwillen. Denn welcher Vortheil erwüchse doch seiner vollkommenen Seligkeit durch menschliche Tugend, oder brauchte er etwa im Gefühle seiner Allmacht den Menschen zu fürchten und ihn nur, um ihn als Feind zu schwächen und sich unschädlich zu machen, zu bestrafen? — Eliphas gebraucht diesen vortrefflichen Ausspruch der Wahrheit, um daraus für Hiob die Folgerung zu ziehen: daß er sein Unglück als unaufhaltbare Strafe für begangene Sünden ohne Murren stille zu ertragen habe, besonders mit Rücksicht auf des Freundes Worte Cap. 21, 4.

d) סָכַן kam schon oben Cap. 15, 3. mit הוֹעִיל in der Bedeutung von nützen überein. Diese Bedeutung verlangt der Zusammenhang auch hier, wie Cap. 35, 3. Die lexikalischen Schwierigkeiten, welche J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 1752. und *Storr* in den observat. p. 47. weitläuftig auseinander gesetzt haben, scheinen dadurch gehoben zu werden, daß man mit *Coccejus* als Grundbedeutung des Wortes *condere* annimmt (daher סֹכֵן promus condus, z. B. Jes. 22, 15.), woran sich dann der Begriff von *prodesse* leicht knüpft. So auch Schultens zu d. St. Man muß aber dann סָכַן mit Versetzung der Buchstaben (wie סָכַל und כָּסַל) mit כָּנַס zusammenstellen. Geneigt für diese Annahme zeigt sich auch Gesenius im Commentar zu der angeführten Stelle des Jesaias Thl. 2. S. 696. — In עָלֵימוֹ steht עַל sicher für das לְ als Dativbezeichnung im vorhergehenden Hemistich; diese Partikel hat häufig die Be-

3. Ist's dem Allmächt'gen Vortheil, wenn du rechtlich bist,
   Gewinn, wenn deine Wege du unsträflich wandelst? *e*)
4. Wird er aus Furcht *f*) vor dir dich züchtigen,
   mit dir gehen in's Gericht?
5. War nicht deine Bosheit groß,
   und kein Ende deinen Missethaten? *g*)

---

deutung von pro commodi seu officii, wie z. B. Cap. 42, 8.; 1 Kön. 2, 18.; 2 Kön. 10, 3. und a. St. vgl. bei *Nolde* S. 703. Ueber עָלֵימוֹ vgl. oben Cap. 20, 23. — מַשְׂכִּיל ist der, אֲשֶׁר יָדַע אֵל, welcher Gott erkennt, gerade wie Ps. 14, 2.

e) חֵפֶץ wie wir auch sagen: Gefallen für Vortheil, welcher Begriff durch בֶּצַע im folgenden Hemistich deutlicher ausgedrückt ist. Es ist das aus dem Wohlgefallen folgende Wohlbehagen. Sinn: Bedarf etwa die vollkommen-selige Natur der Gottheit eines Zuwachses durch das angenehme Gefühle erregende Wohlgefallen an dem Guten und Frommen? Glaubte man dieß, so würde man sie überhaupt eines Epicuräismus beschuldigen müssen! Der Chald. giebt חֵפֶץ durch עִסְקָא, d. i. דָּבָר res, wie חֵפֶץ Koh. 3, 1. genommen werden muß, und בֶּצַע durch מָמוֹן opes.

f) Nicht wie Schultens, Rosenmüller u. a. „aus Ehrfurcht", wodurch der lichte Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden verdunkelt wird. Der einfachste Sinn ist vielmehr, wie er oben in der Darlegung der Ideenverbindung schon entwickelt worden: nicht weil Gott den Sünder fürchtet, d. i. ihn sich unschädlich machen will, züchtigt er ihn: denn wie brauchte der Allmächtige sich zu fürchten? Eichhorn: „aus Furcht, dich als Verehrer zu verlieren, wenn er sich nicht vertheidigte". Diese Idee der zur Strafe bewegenden Furcht Gottes scheint zu ferne zu liegen.

g) Woher wußte denn dieses Eliphas? — Aus dem harten Schlusse, welchen er aus der Stärke der Leiden Hiob's auf seine vorausgehenden Missethaten zieht! — Wir brauchen daher nicht mit vielen, besonders älteren Auslegern in Verlegenheit zu seyn, in welchem tempus wir die Aufzählung der folgenden Verbrechen Hiob's die einzelnen verba übersetzen

6. Denn deine Brüder pfändetest du ohne Grund,
und zogst den Nackten ihre Kleider aus. *h)*
7. Nicht mit Wasser tränktest du den Lechzenden,
und Brod versagtest du dem Hungrigen.
8. Wer aber tücht'gen Arm hat, dem gehört das Land,
und wer vornehm ist, darf darin wohnen. *i)*

---

sollen, und bedürfen der Nothhülfe des *Coccejus* nicht, der z. B. die Anfangsworte von V. 6. so giebt: „nam *fortassis* pignus cepisti a fratribus tuis sine causa", und hinzusetzt: „conjecturaliter et disjunctive explico, nulla repugnante Grammatica, ne crudeliores sententias, quam ipsi amici, in Jobum cudam".

h) Nach dem 2 Mos. 22, 26. und 5 Mos. 24, 10—14. angeführten Mosaischen Gesetze, war es dem, welcher seinem Nächsten etwas auf Borg geliehen, nicht erlaubt, in das Haus desselben zu gehen, um sein Pfand zu nehmen; vielmehr mußte er draußen stehen bleiben und der Mann, dem er geliehen, das Pfand herausbringen. War der Schuldner ein ganz armer Mann, so mußte ihm der Gläubiger noch vor Sonnenuntergang das von ihm empfangene Pfand, besonders wenn es in dem ihm allein übriggebliebenen Kleide bestand, zurückgeben, indem solches dem Entblößten zugleich als Decke diente, in welche er sich des Nachts, um seine Nacktheit zu bedecken, zu wickeln pflegte. Auf dieß letztere beziehen sich besonders die Worte des zweiten Hemistichs: „und zogst den Nackten ihre Kleider aus". Das תַּחְבֹּל macht aber hier das Auspfänden erst zur wirklichen Sünde, insofern Hiob bei seinem Reichthume keine Ursache hatte, mit solcher Härte auf dem Pfandrechte zu bestehen; er erscheint demnach als dem eigentlichen Wucher ergeben, welcher nach dem Gesetze strenge verboten war. Vgl. 2 Mos. 22, 24.; 3 Mos. 25, 35. 36. 37.; (wo auch die Bedeutung unsres אַחֶיךָ aus dem Gegensatz von גֵּר und תּוֹשָׁב klar wird); Ps. 15, 5. und J. D. Michaelis Mos. Recht Th. 3. §. 154.

i) Eigentlich: Was den Mann des Armes betrifft, so gehört ihm das Land. — Während Hiob den Durstigen nicht einmal mit einem Trunk Wasser erquickte, und den Hungrigen nicht mit einem Stück Brodes stärkte, nahm er aus Stolz und Eigennutz Mächtige und Angesehene in sein Gebiet

9. Wittwen schicktest leer du weg,
und der Waisen Arme ließest du zerschmettern. *k*)
10. Darum sind Schlingen rings um dich gelegt, *l*)
und Schrecken mußte plötzlich dich durchbeben.
11. Ja, Finsterniß, daß du nicht sehen kannst,
und Wasserfülle deckte dich. *m*)

---

auf, ließ sie sogar einheimisch in demselben werden. So in der ersten Ausgabe. Der Vers scheint mir aber jetzt in seiner Allgemeinheit sprüchwörtlich genommen werden zu müssen. Er soll die äußere Bevorzugung der Reichen und Vornehmen im Gegensatze der Armen und Geringen darstellen. זְרוֹעַ Bild der äußeren Macht, wie Ps. 10, 15.; Ezech. 22, 6. — נְשׂוּא פָנִים wie Jes. 3, 3.; 9, 14. der rücksichtlich des Aeußeren Angesehene, d. i. der Vornehme. Bei diesem echt hebräischen Ausdrucke kann ungefähr die häufig vorkommende arabische Formel verglichen werden: كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ „Gott wolle sein Angesicht mit Ehre bedecken“.

k) Die Beschützung der Wittwen und Waisen, als der Hülflosesten im Volke, schärfte das Gesetz besonders ein (vgl. 2 Mos. 22, 22.; 23, 24.; 3 Mos. 19, 13.; 5 Mos. 24, 17. 19.; 27, 19.; 10, 18.), so wie es überhaupt durch und durch den zartesten Geist natürlichen Menschengefühles athmet. שִׁלַּח רֵיקָם leer, d. i. ohne Gabe entlassen, gerade wie 1 Mos. 31, 42. Der Vers steht mit dem unmittelbar vorhergehenden in der engsten Verbindung. Während man den Reichen großen Platz einräumt, drückt und drängt man Wittwen und Waisen. — Ueber die seltene Anomalie des Numer. und Gen. in der Verbindung des Nom. plur. gen. fem. mit dem nachfolgenden verb. sing. gen. masc. vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 720. und Ewald in der krit. Gramm. S. 641. Unter זְרֹעוֹת ist aber alles zu verstehen, worauf sich der Waise noch stützen konnte. Vgl. Ps. 37, 17.; Hos. 7, 15.

l) Bild der quälendsten Angst und Gefahr. Vgl. Spr. 22, 5.

m) Das im A. T. sonst so häufig vorkommende Bild der Wassersgefahr für Unglück überhaupt, ist verhältnißmäßig in

12. Ist Gott nicht in des Himmels Höh'?
Schau zu der Sterne Haupt empor, wie hoch sie sind! *n*)
13. Du aber sprichst: „was weiß denn Gott?
„kann hinter Finsterniß er richten?
14. „Gewölk ist Hülle ihm, daß er nicht sieht,
„nur auf des Himmels Kreise wandelt er.“ *o*)
15. Willst du denn fest am Weg der Vorwelt halten,
den des Verderbens Menschen gingen? *p*)
16. die gefesselt wurden vor der Zeit, *q*)

---

unsrem Buche selten. S. noch Cap. 11, 16.; 27, 20. und dazu *Lowth* de sacr. poes. Hebr. ed *J. D. Michaelis* pag. 108.

n) Gott kann also von seiner Höhe aus Alles übersehen. Andere meinen, Hiob denke an die weite Entfernung des Himmels von der Erde, um seine Meinung zu beschönigen, daß sich Gott nicht um seine Sünden bekümmere, ja sie nicht einmal sehe. Feiner scheint aber der eben angegebene Sinn der Worte.

o) Schon frühere Ausleger führen als Parallelstelle den bekannten Vers des *Lucretius* an. Vgl. Lib. II. v. 646:

Omnis enim per se divum natura necesse est
Immortali aevo summa cum pace fruatur,
Semota a nostris rebus, sejunctaque longe.

p) Hiob möge sich doch wohl in Acht nehmen, daß er in seiner ruchlosen Hartnäckigkeit und in seinem vermessenen Hochmuthe nicht wie jene Gottlosen der Vorwelt den frohlockenden Rechtschaffenen ein neues Beispiel einer furchtbaren Bestrafung durch einen zu frühen Tod und gänzlichen Untergang darbiete. Die Worte V. 15. enthalten am wahrscheinlichsten eine Hindeutung auf das entartete Geschlecht vor der Sündfluth. S. 1 Mos. 6. Eichhorn denkt an Sodom und Gomorrha. שָׁמַר ist hier nicht *observare*, wie man es meistens nimmt, sondern *servare, tenere*, und ist 2 Sam. 22, 22. eben so mit דֶּרֶךְ, wie an unsrer Stelle mit אֹרַח verbunden. Gerade im umgekehrten Sinne steht אֹרַח עוֹלָם Ps. 139, 24.

q) Ueber קָמַט vgl. oben Cap. 16, 8. — וְלֹא־עֵת steht

deren Grund ein hingegoss'ner Strom? r)
17. die zu Gott sprachen: „weiche von uns!“ s)
denn was könnte ihnen der Allmächt'ge nützen? t)
18. Und doch erfüllte Er mit Segen ihre Häuser! —
der Bösen Rath sey fern von mir! u).

---

wie Koh. 7, 17., wo עת ebenso von der naturgemäßen Zeit des Todes gebraucht wird. Vgl. auch oben, בלא־יומו Cap. 15, 32.

r) Starker aber passender, wahrscheinlich auf die Noachische Fluth sich beziehender Ausdruck für: ihr Grund und Boden wurde ganz von einem hingegossenen Strome hinweggespült. So haben wir nicht nöthig, eine Präposition, etwa על vor יסודם zu suppliren: „auf deren Grund ein Strom hingegossen wurde“. Das Verb. יוצק umschreibt das Beiwort von נהר, wie diese Umschreibung im Arabischen sehr gewöhnlich ist, wo auch das Relat. zwischen dem Subject. und Verb. ausgelassen werden kann. Vgl. *Rosenmüller* in den institut. ad fund. ling. Arab. S. 291. *Vulg.* et fluvius subvertit fundamentum eorum.

s) Mit Willen braucht Eliphas die oben von Hiob gewählten Worte, um die vermessene Gottlosigkeit der Ruchlosen auszudrücken. Siehe! sagt er, allerdings werden solche Freche bestraft, von denen du (Cap. 21, 24.) behauptetest, sie genößen eines ungestörten Glückes, und die von dir ungeahndet gewähnte Rede ihres irreligiösen Mundes kömmt ihnen theuer zu stehen, wie schon ein furchtbares Beispiel der Vorwelt beweist. Hüte dich also, daß es dir nicht auch so ergehe! —

t) Denn sie glauben Alles durch sich selbst erworben zu haben. Vgl. Cap. 21, 15. Der gewöhnliche Personenwechsel in dem für לנו gesetzten למו stört bei der Uebersetzung, kann aber rücksichtlich der Auffassung des Sinnes nicht unbequem fallen. פעל ist hier geradezu helfen, nützen, wie Ps. 31, 20.; oben Cap. 7, 20. war es umgekehrt schaden.

u) Eliphas entwendet die von Hiob (Cap. 21., 16.) gebrauchte Verabscheuungsformel des Bösen und eignet sie sich

19. Zusehen sollten Fromme und sich freuen,
der Reine sollte ihrer spotten:
20. „Fürwahr! vertilgt ist unser Widersacher, *v*)
und seine Herrlichkeit verzehrte Feuer.“ *w*)

---

zu, um dadurch zu erklären, daß sie für seinen Mund sich besser schicke, als für den eines Sünders.

v) Die angeführte Rede der über den Fall des Ruchlosen triumphirenden Frommen. Ueber נִכְחַד vgl. Cap. 4, 17.; 15, 28. קִימָנוּ unser Widersacher, d. i. der Böse, insofern ganz philosophisch richtig die Gegensätze von Gut und Böse als sich feindlich bekämpfend gedacht werden. Die besondere Participialform des Wortes ist analog dem צִיר Bote, Spr. 25, 13. und an a. St. Vielfach ist die Auffassung des Wortes bei den Alten. LXX: ὑπόστασις αὐτῶν, wie auch *Theodot*. i. e. substantia, opes, facultates. Vulg. nonne succisa est erectio *eorum?* Ueber diese unkritische Verwandelung des קִימָנוּ in קִימָם nach der schwankenden Autorität der Alten durch Döderlein, Dathe und mehrere Neuere vgl. Rosenmüller zu d. St. Ungenau und matt ist die von *Coccejus* u. a. angenommene Erklärung: dum non abolita est substantia nostra. Ueber die mannigfaltigen Beurtheilungen der Form קִים vgl. die ermüdend-weitläuftige Auseinandersetzung bei Schultens zu d. St.

w) יֶתֶר s. v. a. das stets wiederkehrende יִתְרוֹן im Prediger umfaßt in sich das höchste irdische Glück, dessen sich der Mensch nur rühmen kann. Oben die Vertilgung durch Wasser, hier durch Feuer? — Der letztere Ausdruck ist nur Bild der gänzlichen Ausrottung durch Gottes Zorngluth. S. Cap. 31, 12.; Ps. 21, 10.; 78, 21. Vielleicht will Eliphas auch auf den durch Feuer erfolgten Untergang der vorzüglichsten Güter Hiob's anspielen: denn ein gewisser schielender Blick auf des Freundes Schicksal ist wohl in der ganzen Schilderung von der plötzlichen Umwandelung des Glückes der Gottlosen in Unglück nicht zu verkennen.

21. Verkehre treu mit ihm *x*), und werde wieder glücklich, *y*)
dadurch kömmt Segen über dich. *z*)
22. Nimm doch aus seinem Munde Lehre an,
und seine Worte dir zu Herzen!

---

x) Eigentlich: Gehe als ein סכן mit ihm um, d. i. sey ein treuer Diener in seinem Hause. Gewöhnlich: vertraue ihm. Vgl. oben V. 2. Er möge sich reuig und demüthig mit geduldiger Hinnehmung der ihm vom Allgerechten zugefügten Strafe, als einer zur inneren Besserung führenden Lehre und Zurechtweisung, wieder zu Gott wenden, und dann bei Verbannung alles Bösen und besonders seines früheren Eigennutzes und seiner irreligiösen Ueppigkeit aus seinem Hause, auf ein neues, inniges, ihm sicheren Schutz und Fülle des Glückes gewährendes Verhältniß zwischen der versöhnten Gottheit und sich mit Gewißheit rechnen.

y) Werde wieder ganz das, was du warst. Dieß liegt im verb. שָׁלַם integer fuit. S. Cap. 8, 6. Von den beiden mit einander verbundenen Imperativen zeigt der erste die Bedingung, der zweite die Folge an, welche Construction durch unser wenn — so aufzulösen. Vgl. 1 Mos. 42, 18.; Spr. 3, 3.; 4, 3.; 20, 13.; Ps. 37, 27. u. a. St. und Gesenius im Lehrgeb. S. 776; Ewald in der krit. Gramm. S. 653. Bei dem Araber folgt dann gern statt des zweiten Imperat. das Fut., z. B. كُنْ قَنِعًا تَكُنْ غَنِيًّا sey zufrieden, du wirst reich seyn. S. Rosenmüller's selectae quaed. Arab. Sentent. VI. in den institut. ad fundam. ling. arab. pag. 366.

z) בָּהֶם per ea. So wird auch das Mascul. הוּא für das Neutr. gebraucht oben Cap. 13, 16.; 2 Mos. 34, 10.; Jos. 13, 14. — תְּבוֹאַתְךָ Fut. parag. der dritten Person mit gewöhnlicher Verwandelung des ה vor dem Suffix. in ת. Diese Form ist selten, kömmt aber auch beim Verb. בּוֹא 5 Mos. 33, 16.; 1 Sam. 25, 34.; Jes. 5, 19. vor. Vgl. über die verschiedene Beurtheilung dieser Form Gesenius im Lehrgeb. S. 464. In der Bedeutung wie hier finden wir בּוֹא auch 1 Mos. 49, 10.; Ps. 119, 41. 77. Die Lesart תְּבוּאָתְךָ, welche *de Rossi* in neunzehn Codd. vorfand,

23. Wenn du zurück zu dem Allmächt'gen kehrest, wirst du
von neuem auferbaut, *a*)
wenn Unrecht du entfernst aus deinem Zelt.
24. Halt nur dem Staube gleich das blinkende Metall,
und dem Gestein der Thäler Ophirgold;
25. wird der Allmächtige dein blinkendes Metall,
und zu Silberschätzen dir. *b*)

---

und auch die alt. Uebers., z. B. die LXX: ὁ καρπός σου ἔσται ἐν ἀγαθοῖς, so wie neuere Ausleger, z. B. Eichhorn, befolgt haben, ist leichter und darum der unsres Textes gerade wegen der Schwierigkeit der Form, welche durch die angeführten anderen Beispiele kritisch gesichert ist, nachzusetzen.

a) Einfaches Bild der Wiederherstellung des Glückes, hergenommen von dem neuen Aufbau eines zerstörten Gebäudes.

b) Sinn von V. 24 u. 25: Wenn du deinen Reichthum gering achtest, d. i. nicht wie ehemals alles Vertrauen auf irdisches Gut setzest (sondern auf Gott allein), so wird der, welcher Alles verleihen kann, dir die Stelle des Reichthums vertreten. Das glänzende Metall auf den Staub legen ist: jenes diesem gleich, d. i. gering schätzen: denn was ist gewöhnlicher als Staub? — Daher das Arab. Sprüchwort: أَحْضَرُ مِنَ ٱلتُّرَابِ magis in promptu quam pulvis, oder: أَحْقَرُ مِنَ ٱلتُّرَابِ vitior pulvere. S. *Meidan.* proverb. Arab. ed. *H. A. Schultens* pag. 183 u. 188. Ebenso „das Ophirgold auf das Gestein des Thales legen" s. v. a. jenes nicht höher als dieses achten. שִׁית nehmen wir am einfachsten als hypothetischen Imperat. Diese sprachlich gesicherte Auffassung der mannigfaltig ausgelegten Worte scheint sinnreicher und dem Zusammenhange der beiden Verse angemessener, als die gewöhnliche: du wirst Silber mehr als Staub und Ophirgold mehr als Kiesel der Bäche aufhäufen. S. Grotius zu d. St. Das lexikalisch-schwierige בֶּצֶר (vgl. Schultens zu d. St.), welches als dem אוֹפִיר parallel von den alten und neuen Erklärern bald durch Silber, bald durch

26. **Ja, dann darfst du dich freuen des Allmächtigen, und dein Angesicht zu Gott erheben;**

Gold gegeben wird, läßt sich am einfachsten auf das Stammw. בָּצַר nach der arabischen Bedeutung von بصر blicken zurückführen, insofern das edle Metall wegen seines schimmernden Glanzes aus dem dunklen Schooße der Erde den, der es gräbt, recht eigentlich anzublicken scheint; auch verbinden sich die Begriffe von sehen und glänzen sehr natürlich mit einander, daher بصر lapis albus im Arab. heißt. Es ist also ein poetischer Name für glänzendes Metall überhaupt; wie wahrscheinlich auch כֶּתֶם auf ähnliche Weise benannt wurde. Vgl. Hohesl. 5, 11. Wie dieses bei dem Dichter für זָהָב, so vielleicht בֶּצֶר für כֶּסֶף. — Eine andere Erklärung durch Gold- und Silbererz nach Abulwalid vgl. bei Gesenius in der 3ten Ausg. seines kleineren hebr. Handwörterbuchs S. 122. u. d. thesaur. philol. crit. ling. Hebr. et Chald. pag. 230. בֶּצֶר ist s. v. a. تبر die gebrochene Stufe v. שָׁבַר = تبر und demnach ein bergmännischer Ausdruck. Indessen paßt vielleicht der Ausdruck in der von uns angenommenen Bedeutung besser, insofern er dann einen feinen Gegensatz mit עָפָר bildet. Ueber das durch seinen Goldhandel so berühmte אוֹפִיר, welches hier geradezu für das beste Gold steht (s. Cap. 28, 16.; Ps. 45, 10.; Jes. 13, 12.; 1 Chron. 29, 4.), vgl. T. C. Tychsen de commerciis et navigation. Hebraeor. in Vol. XVI. Commentat. Soc. Reg. Scient. Gotting. p. 164. und Seetzen in v. Zachs monatlicher Correspondenz B. 19. S. 331. Immer bleibt die Annahme einer arabischen Gegend die sicherste, wenn man auch nicht genau dieselbe bestimmen kann. Man hat indessen sogar eine Stadt *el Ophir* in Oman, nicht weit von der Stadt Sohar, nachgewiesen. S. andere Meinungen bei Gesenius im thesaur. philol. crit. ling. Hebr. et Chald. pag. 141. — Der Chaldäer nimmt בֶּצֶר für *munitio*, und diese Erklärung

27. wirst zu ihm fleh'n, und er wird dich erhören,
und was du gelobt, darfst du bezahlen. *c*)
28. Was du beschließt, gelingt dir auch,
und auf deine Wege strablet Licht.
29. Wenn man dich niederdrückt, und über Hochmuth du Beschwerde führst,
so wird er dem Gebeugten helfen. *d*)
30. Retten wird er den, der nicht schuldlos, —
ja, gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände! *e*) —

---

scheint Eichhorn zu seiner Uebersetzung Veranlassung gegeben zu haben:

Reiß deine Raubburg nieder,
zertrümmere die Schlösser deiner Thäler:
dann wird der Höchste deine Burg,
und dir statt reichen Silbers seyn.

Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St. — תּוֹעָפוֹת kann, mit הָרִים verbunden, nach Ps. 95, 4., wo derselbe Ausdruck מֶחְקְרֵי־אָרֶץ den verborgensten Tiefen der Erde entgegengesetzt ist, eben so gut Höhen (mit Bochart) als Mühen, d. i. mühevoll zu erringende Schätze (mit Gesenius), übersetzt werden. Die letztere Annahme ist poetischer und zugleich mehr dem hebräischen Sprachgebrauch angemessen. Es liegt dann auch darin die schöne Ironie, daß Gott leichter zu finden sey, als das verborgene Metall der Erde, für den demüthigen Sinn nämlich, aber nicht für den stolz speculirenden Verstand (S. Cap. 28.).

c) Insofern Gott nämlich ihm das gewährt, um dessentwillen er ein Gelübde thut.

d) Nach הִשְׁפִּילוּ supp. das Suffix. der 2ten Pers. aus dem folgenden וַתֹּאמֶר. Solche Ellipsen des Suffix. sind häufig. S. oben Cap. 17, 4. — שַׁח עֵינַיִם ist gerade dem נְשׂוּא פָנִים (V. 8.) entgegengesetzt.

e) Eliphas sticht auf Hiob noch im letzten Wort. Allerdings, sagt er, wird dich Gott retten, aber nicht weil du ein

Drei und zwanzigstes Capitel.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach:
2. Auch jetzt noch muß als Widerspruch mein Klagen gelten! — *f*)

נָקִי bist, welches du immer fort behauptest, vielmehr als einen Unreinen nur um seiner eignen Reinheit willen. So drängt der Redner in diesem Verse noch einmal den Kern seiner Behauptungen zusammen. In dem zweiten Hemistich wendet er sich an Gott selbst, gleichsam Hiob den Rücken kehrend. Auf diese Weise sichern wir den Vers vor der gewöhnlichen, dem Geiste des Verfassers fremden Deutung; Gott wird den Schuldlosen um Hiob's Unschuld willen retten. — אִי ist sicher die im Hebräischen nicht sehr gewöhnliche Negation für לֹא, die aber doch 1 Sam. 4, 21. vorkömmt; im Rabbinischen, wo überhaupt ein so großer Reichthum an Partikeln herrscht, hat sie sich häufiger erhalten, besonders in dem אִי אֶפְשָׁר (unmöglich). Vgl. M. F. Landau's Geist und Sprache der Hebräer nach dem zweiten Tempelbau, S. 109 (welcher sie mit Buxtorf als Apocope für אֵין nimmt und אִי schreibt); noch gewöhnlicher ist sie in der äthiopischen Sprache. Vgl. *H. Ludolfi* Comment. Hist. Aeth. L. I. No. CVI pag. 203. Diese seltenere Negation ist aber hier offenbar wegen des Gleichklangs mit נָקִי gewählt. Andere nehmen אִי als das bekannte Subst. Küste oder Insel in der Bedeutung von Wohnung überhaupt, welche aber sonst wenigstens nicht so vorkömmt.

f) Es schmerzt den Leidenden besonders, daß er im Bewußtseyn seiner Unschuld Klage gegen Gott führen muß! Man bemerke den Nachdruck der Paronomasie von מְרִי שִׂיחִי. In der inhaltsvollen Kürze dieses Ausdrucks liegt der Sinn: darüber muß ich vorzüglich klagen, daß ich als ein Widerspenstiger gegen Gott dastehen muß, der ich sonst nur fromm und ergeben war. So ist der Sinn prägnanter, als wenn wir מְרִי in der Bedeutung von Bitterkeit (מָרָה s. v. a. מָרַר,

die Hand auf mir belastet schwer mein Seufzen! *g*)

3. O daß ich ihn zu finden wüßte!
Dringen wollt' ich bis zu seinem Thron! *h*)

4. Darlegen wollt' vor seinem Antlitz ich das Recht,
und meinen Mund anfüllen mit Beweisen.

5. Wissen möcht' ich wohl die Worte, die er mir erwiedern,
und vernehmen, was er mir sagen könnte!

6. Würd' er gegen mich mit seiner Allmacht streiten? — *i*)
Nicht doch! nur auf mich merken möge er! *k*)

---

wie רִבָּה (s. v. a. רָבַב) mit älteren und neueren Auslegern nehmen. — גַּם הַיּוֹם auch heute, d. i. auch jetzt, indem der Ausdruck nur die lange Dauer von etwas voraussetzt. Denn wir können doch nicht annehmen, daß wir die Reden unsers Buches in mehrere Tage vertheilt denken sollen.

g) יָד Hand, nämlich Gottes, steht hier geradezu für plaga, poena. S. oben Cap. 19, 21. Das Suffix. prim. pers. ist *passive* zu nehmen, wie z. B. חֲמָסִי das Unrecht gegen mich, Jer. 51, 35. u. a. a. St. Unter dieser Plage versteht er hier aber vorzüglich das Verkanntwerden in seiner Unschuld; dieses macht ihm seinen überdieß großen Kummer besonders beschwerlich. — Die Verba, die ein Schwerseyn bedeuten, bekommen durch עַל die Bedeutung beschwerlich seyn, z. B. Jes. 1, 14.; Neh. 5, 18. u. a. St. Ebenso im Arab. Vgl. Beispiele bei Gesenius im Lehrgeb. S. 818. und Ewald in der krit. Gramm. S. 184. Wir brauchen daher nicht עַל in der Bedeutung von *supra*, magis quam zu nehmen, wie Rosenmüller zu d. St. will.

h) Schon die *Vulg.* giebt תְּכוּנָה richtig durch *solium.* Es liegt in dem Ausdrucke der Begriff des wohlbereiteten Sitzes von כּוּן aptare, vgl. Ps. 9, 8.

i) Ein Einwurf, den er sich bei dem geäußerten Wunsche macht. Diese Besorgniß hatte er oben schon mehrmals ausgesprochen, er möchte dem Glanze der göttlichen Majestät gegenüber vergehen. S. Cap. 9, 34.; 13, 21.

k) לֹא scil. בְּרָב־כֹּחַ יָרִיב עִמָּדִי. — אַךְ־הוּא etwas

7. Dann l) würd' ein Gerader mit ihm rechten,
und ich auf immer von meinem Richter frei mich machen. m)
8. Doch, wend' ich vorwärts mich, — ist er nicht da,
und rückwärts — kann ich ihn nicht erkennen. n)
9. Hat er sich links verborgen o) — kann ich ihn nicht erreichen, p)

---

unbestimmt aus dem Gegensatze von רָב־כֹּחַ zu erklären, nur als ein gewöhnlicher Richter, wenn schon mit göttlicher Einsicht. יָשֵׂם בִּי scil. לִבּוֹ; möge er meine Vertheidigungsgründe anhören, nicht יָרִיב עִמָּדִי.

l) שָׁם als adverb. tempor., wie das arab. ثُمَّ. S. Ps. 14, 5.; 36, 13.; 132, 17.

m) D. i. auf immer mich vom Verdacht der Schuld reinigen.

n) Aber wo Gott finden? — Ueber die besondere Bezeichnung der vier Weltgegenden vgl. *Chr. Ben. Michaelis* dissertat. de locorum differentia ratione *anticae, posticae, dextrae, sinistrae,* Halae 1735, in der Syllog. commentat. Theod. ed. *D. J. Pott* Vol. V. p. 80 fg. —

o) Eigentlich: das Links d. i. den Norden anlangend — hat er ihn verborgen. שְׂמֹאול ist vorausgestellt, weil, genau geographisch geredet, die nördliche Seite hervorgehoben werden soll. — עֲשֹׂתוֹ entspricht bei dem durchaus genau beobachteten Parallelismus dieses Verses dem יַעְטֹף des zweiten Hemistichs zu deutlich, als daß wir es nicht, wie Cap. 9, 9. durch verhüllen geben sollten. Ueber die gehörige Auflösung des Infinit. mit der Praepos. בְּ, auf welchen das Verb. finit. folgt, s. Gesenius im Lehrgeb. S. 801. Die gewöhnliche Uebersetzung: „wenn er zur Linken wirket", klingt matt. Die Auffassung von Schultens: „ut agam cum eo", in gerichtlicher Beziehung, ist nach Grammatik, Lexicon und Sinn gezwungen.

p) Bei dem Fut. apocop. in P. אַחַז für אֶחֱזֶה vgl. über

und ist er rechts verhüllt *q*), — kann ich ihn nicht erschauen.

10. Doch *r*), er kennt den Weg in mir gar wohl, *s*) wenn er mich prüft, geh' ich wie Gold hervor.

---

die mancherlei Veränderungen an dieser Form *Alting* Fund. Punct. Ling. Sanct. p. 326. und J. M. Hartmann Anfangsgründe der hebr. Spr. S. 251.

q) Ist die Auffassung des שְׂמֹאול בַּעֲשֹׂתוֹ im ersten Hemistich richtig, so müssen wir auch im zweiten יָמִין zum Subject machen und bei יַעְטֹף das Suffix suppliren. Will man aber mit Gesenius und de Wette übersetzen: „verhüllt er sich im Süden", so könnte man bei עָטַף vielleicht auch an die Bedeutung des Arab. عَطَفَ sich wohin begeben, erinnern.

r) Doch wozu wünscht Hiob überhaupt erst Gott seine Unschuld darzuthun? Der Allwissende hat ihn sicher durchschaut und seine Reinheit durch Prüfung erkannt. Entweder giebt כִּי den Grund an, warum sich Gott dem suchenden Hiob verbirgt, weil nämlich dessen Unschuld ihm gar wohl bekannt ist (so Jarchi, Schultens, Eichhorn u. a.), oder wir beziehen es auf den nicht wörtlich ausgedrückten Einwurf gegen sich selbst, indem er begehrt hatte, dem allwissenden Richter seine gerechte Sache erst vortragen zu dürfen. Es kann leicht geschehen, daß bei der lebhaften und raschen Gedankenfolge des Morgenländers der Satz, auf welchen sich das Denn beziehet, in der äußeren Rede nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, worauf dieses die Bedeutung der conj. adversat. *at* oder auch der c. affirmat. *profecto* erhält, wenigstens in der äußerlichen Uebertragung der hebräischen Satzverbindung zur abendländisch-logischen Verdeutlichung so gegeben werden kann. Vgl. schon *Glass.* phil. sac. p. 1117. ed. Lips. MDCCXXV. Neuere Grammatiker läugnen diese Bedeutung von כִּי, z. B. Hitzig (Begriff der Kritik S. 160), indem er Jes. 7, 15. lieber als Glosse streichen, als das den Vers beginnende כִּי durch doch übersetzen will. Es kömmt hier Alles auf eine exegetisch-genaue Beobachtung des Zusammenhanges einzelner Stellen und auf eine grammatisch-feine Unterscheidung der

11. An seinem Schritt' hielt fest mein Fuß, *t*)
ich folgte seinem Weg', und wich nicht ab. *u*)
12. Von dem Gebote seiner Lippen ließ ich nicht,
mehr als mein Gesetz bewahrt' ich seines Mundes
Worte. *v*)

---

eigentlich inneren Bedeutung jenes Verbindungswortes im hebräischen Begriff und der äußeren Bezeichnung derselben in unsrer Sprache an. Beachtungswerth ist hierbei besonders die Stelle 2 Sam. 1, 9., wo der Amalekiter David vom Tode Saul's Bericht erstattet, daß der König zu ihm gesagt habe: „tödte mich: כִּי אֲחָזַנִי הַשָּׁבָץ כִּי־כָל־עוֹד נַפְשִׁי בִּי d. i. denn es hat mich zwar Schwindel (eigentlich: Verwirrung, Verdunkelung, Ohnmacht) ergriffen, doch ist mein Leben noch ganz in mir. Wenn wir diesen Satz im strengsten Sinne hebräisch-logisch ausdrücken wollten, müßten wir freilich nicht blos das erstere, sondern auch das andere כִּי durch denn übersetzen. Das zweite Denn setzt aber offenbar den in der schnellen Rede des ermatteten und bald zu sterben wünschenden Königs ausgelassenen Zwischensatz voraus: der Tod hat mich noch nicht ergriffen; und so sind wir hier genöthigt, das folgende כִּי durch doch zu geben.

s) דֶּרֶךְ עִמָּדִי via penes me ist die innere Moralität; V. 11. ist dann von dem äußeren Wege, von dem wirklichen Gehen, d. i. Handeln, die Rede.

t) Sinn: ich befolgte strenge den Willen seines Gesetzes. Dem hebräischen Dichter erscheinet aber immerfort das Gesetz als Weg, und hier wandelt ihm darauf Gott selbst als Führer voraus, in dessen Fußstapfen der Gehende zu treten hat. S. Ps. 17, 5.

u) וְלֹא־אַט scil. רַגְלִי, d. i. ich folgte genau seiner Spur. Doch scheint הִטָּה auch sonst geradezu intrans. gebraucht zu seyn. Vgl. Ps. 125, 5.; Jes. 30, 11. Ueber die Punctation s. J. M. Hartmann a. a. O. not. *p*.

v) Ausdruck des höchsten Gehorsams gegen das Gesetz. Wie schwer wird es dem Menschen, dessen Willen seinem eigenen vorzuziehen! Und Hiob besiegte diese Schwierigkeit. — Eigentlich: „was anlangt das Gebot seiner Lippen, so“. —

13. Er bleibt derselbe stets *w*), und wer denn will ihn hindern? —
Sein Will' begehrt — und er vollführt!
14. Ja, er setzt in's Werk, was mir bestimmt,
und hat wie dieses Manches noch im Sinn. *x*)
15. Darum erschrecke ich vor seinem Angesicht,
ich denke nach, und fürchte mich vor ihm!
16. Ja, Gott hat geschmolzen meinen Muth,
und der Allmächt'ge mich mit Schreck erfüllt! —
17. Denn zum Schweigen *y*) werd' ich nicht gebracht, schon nah' der Finsterniß, *z*)

Das ו giebt blos den Nachsatz an, nach dem vorhergehenden Nom. absol., wie öfters z. B. Cap. 36, 26.; 1 Mos. 22, 24.; Spr. 23, 24. u. a. a. St., wo der Araber nach vorausgesetztem أَمَّا sein فَ folgen läßt. S. *de Sacy* Gramm. Arab. II. S. 309 u. fg., Gesenius im Lehrgeb. S. 723. — חֻקִּי ist hier das Gesetz, welches ich mir setze, anders V. 14. Eine offenbare Veränderung des in allen Codd. befindlichen Wortes in בְּחֻקִּי haben sich die *LXX* erlaubt, indem sie ἐν κόλπῳ μου übersetzten. *Vulg.* in sinu meo; wohl zu Gunsten des Verb. צָפַן, welches das Bild eines aufbewahrten Schatzes enthält. So auch Eichhorn. Die bei unsrem Texte stehen bleibende Erklärung scheint gehaltvoller.

w) בְּאֶחָד für אֶחָד mit sogenanntem pleonastischen בְּ, wie häufig. S. Schultens zu d. St. Sinn: ob er gleich meinen pünctlichen Gehorsam gegen das Gesetz kennt, so bleibt er doch unverändert in seinem Entschlusse, mich hart zu prüfen. Er bestimmt es so, und niemand kann ihm wehren.

x) Das Suffix an חֹק ist wie oben V. 2. passivisch aufzufassen. Sinn des zweiten Hemistichs: ich werde noch gar manche von Gott über mich verhängte Leiden zu ertragen haben.

y) Der Ausdruck נִצְמַתִּי ist hier wohl in der arab. Bedeutung zu nehmen: „zum Schweigen gebracht werden“,

und vor meinem Angesicht verhüllt er noch das Dunkel. *a*)

Vier und zwanzigstes Capitel.

1. Warum werden vom Allmächtigen nicht böse Zeiten aufgespart?
und warum schauen die, so ihn verehren, nicht seine Rachetage? *b*) —

---

indem Hiob recht eigentlich das Schweigen seines Klaggeschreies im Tode wünscht.

z) Eigentlich: vor dem Angesichte der Finsterniß, d. i. des Todes. S. Cap. 10, 22. Sinn: immer die furchtbare Finsterniß des Todes im Angesichte, dabei die quälenden Körper- und Seelenschmerzen, und doch nicht sterben! — Derselbe Sinn liegt auch im letzten Hemistich.

a) So erklärt den Vers schon Schultens, doch mit der Bemerkung: „circa sensum ingens dissensio“. Vgl. bei ihm die verschiedensten Auslegungen der einfachen Worte.

b) Sinn des Verses: Warum wird den Frommen nicht der Triumph zu Theil, daß Gott gerechte Strafe über die verhängt, von welchen im folgenden Verse die Rede ist? — Hiermit kehrt Hiob zu der seinen Gegnern schon häufig vorgehaltenen Erfahrung zurück, daß ein den Frommen betrübendes Mißverständniß zwischen That und Lohn auf Erden Statt finde. — עִתִּים den יָמִים im anderen Hemistich entsprechend, sind Unglücks- oder Strafzeiten, wie עֵת Jes. 13, 22.; Koh. 9, 12. So wird im Arab. نحس gebraucht. Das verb. צָפַן deutet auf das Bild des Aufsparens im Schatze für die rechte Zeit. Andere: „warum bleiben vor dem Allmächtigen nicht böse Zeiten verborgen?“ d. i. warum muß er bei seiner Reinheit solche Ungerechtigkeit mit ansehen, wie sie im Folgenden beschrieben wird? Diese Erklärung wird nicht so wie die angenommene vom Parallelismus begünstigt und scheint überhaupt gesuchter. Ueber die Bedeutung von יוֹם im zweiten Versgliede vgl. besonders Joel 1, 15. Andere Erklärungen des Verses s. bei Rosenmüller zu d. St.

2. Sie verrücken Grenzen, rauben Heerden,
und weiden sie. *c*)
3. Der Waisen Esel führen sie hinweg,
das Rind der Wittwe nehmen sie zum Pfande.
4. Sie stoßen Arme aus dem Wege, *d*)
zusammen bergen sich des Land's Bedrängte. *e*)
5. Sieh'! Waldeseln gleich zieh'n in der Wüste sie zu ihrem Werke aus,

---

c) Ueber das Subj. kann man nicht verlegen seyn. Schon die LXX schicken richtig ἀσεβεῖς δὲ voraus; besser noch *Vulg.* alii — alii. Indem der Dichter die Einen und die Anderen in einzelnen Zügen individuell malend neben einander stellt, braucht er die Subjecte nicht besonders und ausdrücklich zu nennen; sie ergeben sich aus dem Gemälde von selbst, ja das Gemälde soll recht eigentlich das Subj. seyn. — Es folgen nun bis V. 5. lauter Züge des gesetzlosen und besonders hartherzigen Betragens gegen Arme, wie es schon Moses stark gerügt hatte. Ueber das Verrücken der Grenze, wovon הַסִּיג das Hauptwort (wofür hier הַשִּׂיג nach einer anderen Orthographie) vom Stammw. נָסַג für סוּג recedere, vgl. 5 Mos. 19, 14.; 27, 17.; Spr. 22, 28.; 23, 10.

d) „Drückt blos die Mißhandlung der Armen aus; der übermüthige Reiche stößt sie aus dem Wege, wenn er ihnen begegnet. Sonst kömmt die Redensart הִטָּה מִשְׁפָּט das Recht vor Gericht beugen, häufig vor. S. 1 Sam. 8, 3.; 2 Mos. 23, 6.; 5 Mos. 27, 19. u. s. w.

e) Die Ausgaben theilen sich in die verschiedene Lesart von עֲנִיֵּי Arme, und עַנְוֵי Leidende, wovon die erstere (die eigentliche Randlesart) aber nur der Chald. unter den Alten ausdrückt. Uebrigens liegt in עָנִי so gut wie in עָנָו und אֶבְיוֹן der vereinte Begriff von Leiden und religiöser Demuth, wie umgekehrt der זֵד der Uebermüthige zugleich der Irreligiöse ist. Vgl. de Wette in dem Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer Th. 3. S. 262.

nach Beute suchend,
es giebt die Oede ihnen Brot für ihre Kinder. *f*)
6. Auf dem Felde erndten sie ihr wohlgemengtes Futter,
und lesen Stoppeln in des Frevlers Weinberg. *g*)

---

f) Mehrere Ausleger, z. B. Eichhorn, nehmen von diesem Verse an die Bedrängten des vorhergehenden als Subject. Die Vergleichung mit den Waldeseln, welche immer als Bild der ungebändigten Wildheit und Gesetzlosigkeit gebraucht werden, scheint dieses aber nicht zu gestatten. Vgl. besonders 1 Mos. 16, 12., wo Ismael als ein פֶּרֶא der Mutter angekündigt wird, und Oedmann's Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der heil. Schrift, Th. 2. C. 1. Auch wollen mehrere Ausdrücke, als בְּפָעֳלָם, לַטָּרֶף und בְּלִיל V. 6., jene Annahme nicht gut gestatten. Vielmehr schildert der Dichter von diesem Verse an bis V. 9. die Bedrücker der hülflosen Frommen als räuberische Beduinen unter dem passenden Bilde der wilden Esel. — בְּפָעֳלָם um ihrer Arbeit oder um ihres Geschäftes willen; einige Cod. lesen statt בְּ das כְּ praef. „wie zu ihrer Arbeit" (mehr erklärend); andere Cod. statt בְּ — לְ (die leichteste und darum zu verwerfende Lesart). Der Ausdruck ist in jedem Falle vortrefflich: Rauben in der Wüste ist dieser gesetzlosen Menschen eigentliches Werk und Geschäft. „Die Oede giebt einem jeden Brod für die Jungen", d. i. die Gegend, welche sonst keine Nahrung dem Menschen reicht, ernährt die ganze Familie des Räubers. Ohne Grund denkt man bei נְעָרִים an die Bedeutung von Diener. S. Cap. 29, 5.

g) בְּלִיל paßt vortrefflich nach der in der Uebersetzung angegebenen Bedeutung, wie oben Cap. 6, 5., wenn man das Bild der פְּרָאִים festhält, worauf der Sinn aus den vielfach mißverstandenen Worten hervorgeht: sie (als wilde Esel gedacht) lassen sich nicht wie der חֲמוֹר ihr Futter im Stalle von Menschenhänden geerndtet mengen, sondern erndten es selbst auf dem Felde, d. i. der beduinische Räuber findet im Freien seine Nahrung. Die Trennung des Wortes bei den alt. Uebers.

7. Nackt liegen in der Nacht sie ohne Kleidung, *h*)
und ohne Decke in der Kälte.
8. Von der Berge Regenschauer werden sie durchnäßt,
und ohne Zufluchtsort umarmen sie den Fels. *i*)
9. Sie rauben von der Mutterbrust den Waisen,
und dem Armen bringen sie Verderben. *k*)

---

in בְּלִ־לוֹ „was nicht ihm“ ist als eine unnöthige Conjectur anzusehen; wenigstens liegt kein Cod. auf diese Weise. Vgl. *de Rossi*. Die Lesart des Ketib יִקְצִירוּ muß entweder in יַקְצִירוּ verwandelt werden, oder wir nehmen das יִקְצוֹרוּ oder יִקְצֹרוּ des Keri in den Text. — רָשָׁע enthält, wie häufig, zugleich den Begriff des עָשִׁיר, und man darf nicht weiter zu subtil fragen: warum sie gerade im Weinberge des Frevlers stoppeln? Der עָנִי, d. i. der fromme Arme hat freilich keinen Weinberg.

h) מִבְּלִי ohne, wie Jerem. 2, 15.; 9, 9. 10. 11.; Zephan. 3, 6. u. sonst. Auf ähnliche Art heißt es Klagl. 4, 5. von den Armen: sie umarmen den Koth.

i) Dieser ganzen Beschreibung von V. 7. u. 8. liegt das Bild eines aller Bequemlichkeit des Lebens spottenden Beduinen wieder zum Grunde.

k) Dieser Vers malt blos in einigen individuellen Zügen die harte Grausamkeit der beduinischen Räuber. Welch' eine furchtbare Rohheit, den Säugling von der Brust der Mutter hinweg zu rauben, und gar den Waisen, d. i. den, der seinen Vater bereits verloren und die einzige Freude seiner Mutter war! — Das Auspfänden des Armen will in dem letzten Hemistich nicht recht für den im vorhergehenden beschriebenen Charakter der Räuber passen; auch kömmt חָבַל mit עַל construirt in der Bedeutung von pfänden sonst nicht vor. Gewöhnlich hilft man sich auf die gezwungene Weise, daß man mit R. Levi übersetzt: was auf dem Armen ist, d. i. sein Kleid nehmen sie als Pfand; Andere, wie Michaelis, Eichhorn, Hufnagel, nehmen עַל für עוּל Säugling, welches

10. Nackt ziehen ohne Kleidung sie einher,
und tragen hungrig Garben. *l*)
11. Zwischen ihren Mauern *m*) müssen Oel sie pressen,
Keltern treten, und dabei dursten.
12. Aus der Stadt her *n*) stöhnen Sterbende, *o*)

---

aber eigentlich עוּל heißen müßte, wie Jes. 49, 15.; 65, 20. „des Armen Säugling nehmen sie als Pfand!“ — Unter den alt. Uebers. hält sich der Chald. am strengsten an die Worte des Textes, indem er übersetzt: וְעַל עֲנִיָּא מְמַשְׁכְּנִין „und den Armen pfänden sie aus“. Wir nehmen חָבַל wie das arab. خَبَلَ hier mit עַל (sonst mit לְ vgl. Neh. 1, 7.) in der Bedeutung: verderblich gegen jemand handeln.

l) So wie im Vorhergehenden die Gesetzlosen unter dem Bilde eines rohen und räuberischen Beduinen geschildert wurden, so nun die unterdrückten Frommen als zu schweren Arbeiten gezwungene und grausam behandelte Gefangene. — Ohne Kleidung müssen sie auf dem Felde arbeiten und Hunger leiden, indem sie für die Nahrung ihrer Unterdrücker zu sorgen gezwungen werden. עֳמָרִים Garben, wie 3 Mos. 23, 10.; Ruth 2, 7. 15.

m) Also nicht blos auf dem freien Acker, sondern auch innerhalb der eingeschlossenen Wein- und Olivengärten müssen sie arbeiten. Das Suffix. an שׁוּרֹת bezieht sich auf das leicht zu supplirende Subject der Unterdrücker. Besonders die Weinberge waren ebensowohl mit einer steinernen Mauer (גָּדֵר Spr. 24, 31.), als mit mit einem Dornenzaune (מְשׂוּכָה) umgeben. S. Jes. 5, 5. und dazu Gesenius im Commentar. Das יִצְמָאוּ entspricht gut dem רְעֵבִים im vorigen Verse.

n) Warum מֵעִיר aus der Stadt heraus? hat man häufig gefragt. Darum weil die Gefangenen in der Stadt von ihren Herren bis auf den Tod gemartert und gequält wurden. Im Vorhergehenden wurde ihre Bedrückung durch schwere Arbeiten außerhalb der Stadt geschildert, in diesem Verse ihre tödtliche Qual innerhalb derselben. Die Schilderung ist ja durchaus local gehalten und daher unser Ausdruck keinesweges

und die Seele der zum Tod Verwundeten ruft laut. *p*)
Doch Gott beachtet nicht das Flehen! *q*)
13. Dort sind die, so vom Lichte abgewichen,
die Wege nicht erkennen, und nicht auf seinen Pfaden
wohnen. *r*)

---

dunkel oder gar matt. Döderlein, Schnurrer und Eichhorn nehmen עִיר in der dem arabischen, aber nicht hebräischen Sprachgebrauche angemessenen Bedeutung von aestus i. e. fervor hostilitatis, indem letzterer z. B. übersetzt: „über Härte seufzen Sterbende". Aber wir reichen mit der gewöhnlichen und echt-hebräischen Bedeutung vollkommen aus, für welche auch die einstimmige Annahme der alt. Uebers. spricht.

o) נָאַק s. v. a. נָהַק, Cap. 6, 5., und אָנַק, vgl. Ezech. 30, 24. Statt מְתִים drückt der Syrer aus: מֵתִים, wie auch wirklich ein Cod. bei *de Rossi* liest. Wer einen unpunctirten Text vor sich hat, wird auch sicher wegen des folgenden חֲלָלִים so lesen. Hier muß der kritische Tact entscheiden.

p) חֲלָלִים sind aber hier nicht die schon wirklich Erschlagenen, sondern die mit dem Tode ringenden Verwundeten, wie Ps. 69, 27. u. a. a. St. Daher muß man nicht an das Rufen des Geistes der Erschlagenen um Rache denken, wie mehrere Ausleger wollen; es soll vielmehr nach den vorhergehenden Worten recht eigentlich das Wehklagen der Sterbenden geschildert werden, worauf es hier ankam. Wer schreit denn aber sonst, wenn nicht die נֶפֶשׁ des Verwundeten? an Geist im höheren Sinne ist bei diesem Ausdrucke nicht zu denken.

q) Eigentlich der Hauptsatz in dem ganzen Capitel. Für תִּפְלָה (vgl. Cap. 1, 22. und die verschiedenen Auffassungen unsrer Stelle bei Rosenmüller) lesen wir nach einem kritischen Gefühle mit dem Syr. und zwei Handschriften תְּפִלָּה und suppliren עַל לִבּוֹ, wie Ps. 50, 23.

r) Es wird nun eine neue Classe von Gesetzlosen vorgeführt, und zwar die der eigentlichen Kinder der Finsterniß,

14. Wenn's Licht kömmt, bricht der Mörder auf, *s*)
der den Dürftigen und Armen tödtet,
doch in der Nacht ist er dem Diebe gleich. *t*)
15. Des Ehebrechers Auge lauert auf die Dämmerung:
„es soll kein Auge (spricht er) mich erkennen“,
und einen Schleier legt er um sein Angesicht. *u*)
16. Im Finstern brechen sie in Häuser ein,
am Tag' verschließen sie sich fest,)
sie kennen nicht das Licht! —

---

als da besonders sind Mörder, Diebe, Ehebrecher. Durch das הֵמָּה wird gleichsam auf sie hingezeigt. Eigentlich: sie sind unter denen, die vom Lichte abgewichen. Ueber מֶרֶד vgl. Gesenius und Winer s. v. Schnurrer liest מֹרְדֵי־אוֹר abscissi a luce, indem er dem Worte die arab. Bedeutung von *abscindere* giebt, welche aber im A. T. sonst nicht vorkömmt. Demnach werden die Hartbedrängten aus dem Vorhergehenden noch als Subj. angenommen und Eichhorn übersetzt: sie lebten fern von jedem Strahl des Glücks, sie kannten nicht den Weg, den es erleuchtet, und wohnten nicht am Pfad, den es bescheint. Diese Auffassung des Verses ist aber offenbar gegen den klaren Zusammenhang desselben mit dem folgenden, wo nun angegeben wird, welche denn unter den מֹרְדֵי־אוֹר zu verstehen seyen.

s) D. i. wenn das Licht des Morgens anbricht, macht sich der Mörder auf, der während der Finsterniß sein Wesen getrieben.

t) Da wirkt er wieder, wie der Dieb, dem vorzugsweise die Nacht als Zeit des Handelns angehört.

u) Vgl. besonders die lebendige Schilderung des nächtlichen Getreibes des Ehebrechers Spr. 9, 7.

v) חָתַר steht ebenso Amos 9, 2. vom Einbrechen in die Unterwelt. (בִּשְׁאוֹל), hier nur mit dem Accus. construirt. Man könnte vielleicht zur Vergleichung an das Arab. حَدَرَ *descendit* erinnern, welches aber auch durch Versetzung und

17. Ja, zugleich ist Morgen ihnen Finsterniß, *w*)
ja sie kennen wohl das Graun der Finsterniß.
18. Der sollte leicht auf Wassersfläche seyn, *x*)
verflucht sein Erbtheil auf der Erde,
nicht wenden sich zum Weg der Weingebirge! *y*)

Verwechselung des ח mit י mit יָרֵד übereinkömmt. — חָתְמוּ scil. בָּתִּים aus dem ersten Hemistich zu suppliren. לָמוֹ das pleonast. sibi.

w) Morgen und Finsterniß fallen für sie in Eines zusammen. Wenn für andere Menschen der Morgen kömmt, erscheinet für sie, die das Licht scheuen, die Finsterniß. Das יַחְדָּו verbindet בֹּקֶר und צַלְמָוֶת, nicht, wie Rosenmüller u. A. wollen, die verschiedenen Kinder der Finsterniß.

x) Es ist gegen den Charakter des ganzen Capitels und gegen den klaren Zusammenhang mit V. 22. u. fg., das, was wir in der Uebersetzung als Wunsch ausgedrückt haben, mit den meisten Auslegern als von Hiob wirklich angenommen zu betrachten, so daß wir übersetzten: „Leicht ist ein solcher“ u. s. w. Sinn des bildlichen Ausdruckes: ein solcher (ein Feind des Lichtes) sollte auf einem ganz schwachen Grunde stehen, und so von kurzer Dauer seyn. Eichhorn: „so einer sollt' ein Spiel der Wellen seyn!“ Dasselbe Bild Hos. 10, 7.

y) Wohl eine sprüchwörtliche Redensart für: er sollte keiner frohen Aussicht genießen! Der Weg, welcher durch Weinberge oder auch an denselben vorbeiführt, ist sicher der lieblichste; das Umgekehrte wäre der Weg der öden Wüste. Gut hält sich *Vulg.* an die Worte: neque ambulet per viam vinearum. So haben wir nicht nöthig, von der gewöhnlichen Bedeutung des hebräischen כְּרָמִים abzugehen und mit Schnurrer, Dathe und Eichhorn jenes durch *viri generosi* zu geben, nach der im arabischen üblichen Bedeutung von كَرُمَ generosus fuit, wovon كَرِيمٌ Plur. كِرَامٌ generosus; wie Eichhorn übersetzt: „er sollte nicht der Edlen Glück genießen!“ Ohne Noth klagen die älteren Ausleger bei dem ganzen Verse über drückende Dunkelheit. Vgl. über verschiedene

19. Wie Trockenheit und Gluth Schneewasser an sich rafft,
so sollte sie — die sündigen — das Todtenreich! *z*)
20. Vergessen sollte sein der Mutterschoos, *a*)
aussaugen ihn Gewürm, *b*)

Classen von Erklärungen desselben bei Schultens, der sie mit umständlicher Weitläuftigkeit aufzählt. Der mittlere Satz: „verflucht sey sein Erbtheil auf der Erde", muß den Erklärer bei der Auffassung des ganzen Verses leiten. Wie reimt sich jener z. B. mit der Annahme, welcher unter den Neueren auch Rosenmüller folgt, wir hätten in dem Verse noch fortgesetzte Beschreibung der Lebensweise der Diebe? Ein solcher fahre schnell dahin, wie etwas Leichtes auf dem Wasser, und schlage nicht den Weg nach den den Städten nahe gelegenen Weinbergen ein, sondern wende sich in entfernte wüste Gegenden; aber die damit in Uebereinstimmung gesetzte Erklärung des angegebenen Mittelsatzes: „ihr Erbtheil, d. i. der ihnen zugefallene Wohnsitz ist verflucht, d. i. öde und unbebaut", klingt doch gezwungen.

z) Man bemerke die Kürze, ja Unvollständigkeit des Ausdrucks in der Vergleichung. Vielleicht soll die Schnelligkeit des Hinwegraffens dadurch ausgedrückt werden, welche sicher das Tert. Compar. bildet. Das Bild ist echtarabisch, wo das Schneewasser (entgegengesetzt dem lebendigen Quellwasser) von dem brennenden Sandboden und der Gluth der Sommersonne auf das Schnellste vertrocknet wird. S. oben Cap. 6, 16 u. 17. — Nach שְׁאוֹל ist zu suppliren: יִגְזֹל אֶת־אֲשֶׁר. Diesen Vers erläutert übrigens das erste Glied von V. 28. und spricht für die von uns angenommene Erklärung. Sinn: von der kürzesten Dauer sollte das Leben solcher Bösewichte seyn! Aber ganz anders berichtet es V. 22.

a) Welch' eine harte Strafe! Wie schwer vergißt die Mutter dessen, den sie in ihrem Schooße getragen! Vgl. Jes. 49, 14. — Andere, wie z. B. Eichhorn, nehmen רֶחֶם in der dem hebräischen Sprachgebrauch unangemessenen Bedeutung des arab. رَحِمٌ propinquitas, Blutsverwandte, wodurch aber der Sinn geschwächt wird.

b) Gewöhnlich: süß, d. i. ein Labsal sollte für ihn seyn Moder oder Gewürm; oder: er soll ein Leckerbissen für Ge-

nicht mehr sollt' seiner man gedenken,
daß wie ein Stab der Frevel bräche! *c)*

21. Er, der beraubt' die Unfruchtbare, welche nicht gebar,
und der Wittwe Gutes nicht erwies! *d)*

---

würm seyn (welches hart nach der Sprache wäre). Stärker (und dieß ist hier Hauptsache) wird der Sinn, wenn wir mit dem Syrer מָתַק in der syr. Bedeutung von: aussaugen annehmen, wie schon *Bochart* (vgl. Hieroz. III. p. 522) und nach ihm Kromayer thun. Dieser vergleicht auch mit Recht das arab. مَنَكَ (כ cum ק alternante) sorpsit. Sinn des Ausdrucks: er sollte ganz vertilgt werden auf eine furchtbare Weise! —

c) עֵץ ist hier wie Hos. 4, 12.; Jes. 10, 15. Stab, gleich dem arab. عَصًا. Der zerbrochene Stab ist aber Bild des unwiderruflichen Unterganges. So nehmen es auch Schnurrer und Eichhorn.

d) Giebt den Grund an, warum der Frevler ein solches Schicksal verdiene, wie es im Vorhergehenden beschrieben wurde: er beraubte die Hülflosesten des Volkes. Wir müssen daher aus den V. 14 — 18. beschriebenen Räubern, Dieben und Ehebrechern in diesem Verse den Bösewicht überhaupt als Subject herausnehmen. „Die Unfruchtbare, welche nicht gebar", ist die hülflose Frau, welche keine Stütze an Kindern hat, so wie die Wittwe des Schutzes eines Mannes entbehrt. רֹעֶה nehmen wir am einfachsten in der Bedeutung von weiden, abweiden, abzehren, aufreiben (wie oben Cap. 20, 20.; Jer. 22, 22.), ein dem nomadischen Leben entnommener Ausdruck. Anderen ist רֹעֶה s. v. a. רֹעַע, d. i. רֹצֵץ (auf chald. Weise צ in ע verwandelt), welches zu stark und weniger passend wäre. Die Negation לֹא in der Verbindung mit יְיֵטִיב affirmirt, wie häufig, z. B. Ps. 78, 50.; 84, 12.; 107, 38.; Spr. 12, 2.; 17, 21. u. s. w. S. Glass. philol. sacr. p. 801. Ueber die auffallende Form יְיֵטִיב wie יְיֵלִיל Jes. 15, 2.; 16, 7. vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 388. Nach dem Vorgange einiger älteren Ausleger (vgl. Schultens zu

22. Doch es hält der Starke lang an seiner Kraft,
erhebt von neuem sich, und glaubte doch nicht mehr
an's Leben. *e*)

---

d. St.) nehmen Schnurrer, Eichhorn, Dereser diesen Vers noch als Verwünschung, und רֹעֶה in der Bedeutung von ernähren oder beschlafen, z. B. Eichhorn:

„ein unfruchtbares Weib, das nie gebiehrt, sollt er beschlafen,
ihr als Wittwe sollte niemand Gutes thun".

Aber der Ausdruck: die Unfruchtbare weiden für ernähren (Schnurrer, Dereser) klingt auffallend, und die Bedeutung von beschlafen (Eichhorn) hat רֹעֶה wenigstens an keiner anderen Stelle. Die LXX geben zwar יִרְעוּךְ קָדְקֹד Jerem. 2, 16. durch ἔγνωσάν σε, und auch Vulg. constuprarunt te, aber offenbar irrig, indem sie ר mit ד verwechseln und als Stammw. ידע cognovit annehmen. Vgl. Gaab's Erklärung schwererer Stellen in den Weissagungen Jeremias S. 5. Ueberhaupt klingt die ganze Verwünschung matt nach der bereits ausgesprochenen stärksten des unmittelbar vorhergehenden Verses.

e) Gerade das Gegentheil von dem V. 18. u. 19. ausgesprochenen Wunsche zeigt aber die Erfahrung. In dieser Beziehung darf das ו in der Bedeutung von *at* zu Anfange des Verses nicht übersehen werden, wie dieses häufig geschehen.

מָשַׁךְ ist entweder wie das arab. مسك mit folgendem בְּ etwas festhalten: „die Starken halten fest an ihrer Kraft", oder es steht wie oben Cap. 21, 33. absolut in der Bedeutung von lange dauern, so daß wir דֶּרֶךְ oder auch חַיִּים (welches im zweiten Hemistich folgt) dabei suppliren. Die Verbindung des Verb. im Sing. mit dem Subst. im Plur. ist mehr Arabismus, jedoch auch im Hebräischen nicht ungewöhnlich. Vgl. Stellen bei Gesenius im Lehrgeb. S. 713. — יָקוּם nämlich, wie die folgenden Worte beweisen, vom Krankenlager. וְלֹא־יַאֲמִין wenn er schon nicht mehr glaubte, d. i. alle Hoffnung aufgegeben (s. 5 Mos. 28, 66.); so müssen

23. Er verleiht *f*) ihm Sicherheit, daß er sich stützen kann,
und doch erkennen seine Augen seine Wege. *g*)

24. Sie stehen hoch, — ein wenig nur — sie sind nicht mehr, —
sie werden hingestreckt, wie alle, die versammelt werden,
und wie das Haupt der Aehren abgeschnitten! *h*) —

---

wir hier das ו auffassen. חַיִּין mit chald. Pluralendung, wie oben מִלִּין Cap. 12, 11. *De Rossi* fand in zwei Codd. die gewöhnliche hebräische Endung, die nur als eine Verbesserung des Abschreibers angesehen werden kann; ebenso auch die Lesart in einigen anderen Codd. בַּחַיִּין, welche die LXX und *Vulg.* ausdrücken, ohne daß sie dieselbe gerade in einer Handschrift vor sich gehabt haben mögen. — Eine andere Erklärung, welche man von diesem Verse schon bei den älteren Auslegern, auch bei *Coccejus*, Schultens und unter den neueren bei Rosenmüller mit geringer Modification findet, wird von dem Zusammenhange wenig begünstigt. Der letzte der genannten Ausleger übersetzt: „traxit vi sua robustos, qui, ubi surrexit ille, de vita diffidebant". Ueberhaupt erscheint dann der ganze Sinn des Verses matt.

f) Eigentlich: er verleiht ihm zur Sicherheit. Er — wer sonst als Gott? Die Auslassung seines Namens ist besonders in unsrem Buche psychologisch-natürlich. S. oben Cap. 3, 20.; unten 36, 37.; Koh. 9, 9.; Spr. 10, 24. u. a. St., wo namentlich immer der Name Gottes bei dem Verb. נָתַן verleihen, ausgelassen ist.

g) Andere: und seine Augen sind aufmerksam auf ihren Weg gerichtet, daß er sie nämlich beglücke. Unsere, auch von Schnurrer und Eichhorn angenommene Erklärung scheint mehr der Stimmung Hiob's angemessen.

h) Sinn: sie sterben auf hohen Ehrenposten eines schnellen und schmerzenlosen Todes, wie andere fromme Menschen, in der vollen Reife ihres Alters. Die Lesart רוּמוּ statt רֹמּוּ, die sich in einigen Codd. vorfindet und welche auch der Chald. in seinem אוֹרִיכוּ exspectant befolgt zu haben scheint, ist wenig passend. Ueber die chaldaisirende Form Hoph. הֻמְּכוּ

25. Und wenn dem nicht so ist *i)* — wer mag mich Lügen strafen?
und zu Nichte machen meine Rede?

Fünf und zwanzigstes Capitel.

Bildad.

1. Es begann Bildad der Schuchite und sprach:
2. Herrschaft und Schrecken ist bei ihm,
in seinen Höhen schafft er Frieden. *k)*

---

von מָכַךְ sinken, vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 371. — Das Haupt der Aehren sind ihre Spitzen. Ueber den Sinn des Ausdrucks s. Cap. 5, 26.

i) אֵפוֹ zur Verstärkung der Frage in מִי wie oben Cap. 9, 24. Falsch Schultens: ubi loci? welcher diese Partikel, wie häufigst die Ausleger mit אֵיפֹה wo? verwechselt. Statt לְאַל lesen mehrere Codd. bei *de Rossi* לְאֵל vor Gott, wie auch unter den Alten der Syr., Symm. und Vulg. ausgedrückt haben; unter den Neueren J. D. Michaelis und Döderlein. Der Sinn ist dann: wer möchte mein Wort bei Gott als falsch anklagen? — Aber der Parallel. membr. und die bekannte Redensart שִׂים דָּבָר לְ־ eine Sache zu etwas machen, spricht für die gewöhnliche Lesart, welcher auch die LXX und der Chald. folgen.

k) Herrschaft und Schrecken nach einer *Hendiadys* für: schreckenvolle Herrschaft. „Er macht Frieden in seinen Höhen" erklärt man gewöhnlich so, daß Gott im Himmel Ruhe und Eintracht unter den mannigfaltigen und verschiedenen Geistern bewirke. Es soll aber der Ausdruck wohl nur die höchste und unbedingt entscheidende Gewalt der Gottheit beschreiben, die sich in dem Ruhegebieten und dem Niederschlagen alles Aufruhrs besonders darthut. Er wirkt solches in seinen Höhen, d. i. als der Allerhöchste, nicht als wenn er Frieden blos in dem Himmel geböte, sondern ebenso auf der Erde von dort aus.

3. Sind zählbar seine Schaaren,
und über wen erhebt sich nicht sein Licht? *l*)
4. Wie ist der Mensch nun neben Gott gerecht,
wie rein der Weibgeborene? *m*)
5. Sieh' bis zum Mond hinauf — er ist nicht helle,
und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen! *n*)

---

l) Die unzählbaren Schaaren Gottes sind die Gestirne, sonst צְבָא הַשָּׁמַיִם genannt (vgl. Jes. 40, 26.; Jer. 33, 22.), daher ihnen auch אוֹר im zweiten Hemistich parallel steht. So hat auch Ormuzd die Gestirne als unzählbare und unüberwindliche Heere, womit er den Ahriman bekriegt.

„Sterne sind Heere Ormuzd's geschaart, Ahriman zu bekämpfen,
der auf Finsterniß thront und in chaotischer Nacht."
von Hammer (im morgenl. Kleeblat S. 42).

Das zweite Hemistich unsres Verses drückt die Unüberwindlichkeit der glänzenden göttlichen Himmels-Schaaren aus. „Ueber wen strahlt nicht sein Licht?" wie die meisten Ausleger die Worte geben, ist zu schwach ausgedrückt. — אוֹרֵהוּ für אוֹרוֹ wie oben Cap. 24, 23 עֵינֵיהוּ für עֵינָיו.

m) S. oben Cap. 4, 17. 18.; 14, 4.; 15, 15.

n) Das Glänzendste, was des Menschen Auge erschaut, die Gestirne, sind nicht einmal rein vor Gott. — Der Parallelismus spricht zu deutlich für die in der Uebersetzung angenommene Erklärung des יַאֲהִיל für יָהֵל, als daß wir mit mehreren Auslegern die Form auf das verb. denom. אָהַל zelten, wohnen, zurückführen sollten. Vgl. über die Form Gesenius im Lehrgeb. S. 456. Alle alt. Uebers. haben unsere Erklärung ausgedrückt, so verschieden sie auch den Worten nach von einander sind. Vgl. J. D. Michaelis in der Oriental. und Exeget. Bibl. B. 8. S. 201. Aber die nur in einem einzigen Cod. bei Kennicott vorkommende Lesart יָהֵל sieht einer Verbesserung gleich. Vor יַאֲהִיל suppl. בְּעֵינָיו aus dem zweiten Hemistich, und das עַד vor יָרֵחַ setzt voraus,

6. Um wieviel weniger der Mensch, der Moder,
und des Menschen Sohn, der Wurm! —

Sechs und zwanzigstes Capitel.

Hiob.

1. Hiob begann und sprach:
2. Wie hast du doch der Ohnmacht aufgeholfen,
unterstützt der Schwachheit Arm!
3. Wie hast die Thorheit du berathen,
und in Fülle Weisheit kund gethan! *o*)
4. Wem denn galten deine Offenbarungen,
und wessen Hauch ging aus von dir? *p*)

---

daß in der sublunarischen Region kein Gegenstand anzutreffen sey, welcher rein vor Gott genannt werden könne. Das ו vor לא bildet den Nachsatz und ist sicher echt, wiewohl es in vielen Codd. fehlt.

o) Sinn des ironischen Ausrufs: wie schlecht hast du deinen ohnmächtigen und unweisen Genossen Beistand geleistet! Man bemerke die Stärke in der Zusammensetzung der Negation לא mit den Substantiven כֹּחַ, עֹז und חָכְמָה wodurch gerade das schwache Gegentheil ihres Begriffes ausgedrückt wird. So sagt man לֹא־אִישׁ und לֹא־אָדָם Nicht-Mann, Nicht-Mensch, von Gott, Jes. 31, 8.; לֹא־אֵל Nicht-Gott, von Götzen, 5 Mos. 32, 21.; לֹא־עֵץ Nicht-Holz, vom Menschen, Jes. 10, 15. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 832.

p) Der Nachdruck in dem Verse liegt auf dem doppelten מִי. Für wen die Rede und woher dieselbe? Für Hiob war die Belehrung unnöthig, denn er wußte das alles schon eben so gut und wohl noch besser. Die Kraft der Begeisterung in der poetischen Schilderung der göttlichen Allmacht war wenigstens auch nicht ein נִשְׁמַת שַׁדַּי (Cap. 32, 8.) oder ein רוּחַ אֱלוֹהַ, sondern von geringerer Herkunft. Eher ein leerer Hauch seines Menschenmundes, als ein göttlicher Athem! —

5. Die Schatten beben unten,
die Gewässer, und die sie bewohnen. *q*)

---

q) Von dem mächtigen Gebieten der Gottheit über die Natur ist ja Hiob durch und durch überzeugt; er kann die von Bildad entworfene Schilderung der göttlichen Allmacht aufnehmend, dieselbe noch zu einem lebendigern und vielsagendern Bilde erheben. Immer aber werden seine beschreibenden Worte nur die Oberfläche des unergründlichen Gegenstandes berühren. — Unsre Worte V. 5. stehen in Bezug auf Bildad's Aeußerung Cap. 25, 2. Wiewohl Gott in den höchsten Regionen seinen Sitz hat (בִּמְרוֹמָיו) und von da aus wirket, so reicht doch seine Macht bis in die tiefsten Tiefen der Erde, in das Schattenreich und das dasselbe bedeckende Meer. Vgl. Ps. 139, 9. Den schwankenden Schatten (שְׁאוֹל מִתַּחַת רָגְזָה Jes. 14, 9.) und dem wogenden Meere kann vorzüglich gut ein Beben, nämlich vor Gottes Macht, beigelegt werden. Daß unter den רְפָאִים die Bewohner des Unterreichs verstanden werden müssen, ist unbezweifelt, nach dieser und anderen Stellen. Vgl. Spr. 2, 18.; 9, 18.; 21, 16.; Ps. 88, 4.; Jes. 14, 9.; 26, 14. 19. Eben so sicher ist die Ableitung des Wortes von רָפָה schlaff seyn, so daß man dabei an die εἴδωλα καμόντων des Homer zu denken hat. Bedenklich ist's aber, denselben Namen eines canaanitischen Riesenvolkes (1 Mos. 14, 5.; 15, 20.; 5 Mos. 2, 11. 20.; 3, 11.) mit jenem von den Bewohnern der Unterwelt in Uebereinstimmung zu bringen, wie J. D. Michaelis (zu *Lowth* de sacra poesi S. 133), Herder (Geist der hebr. Poesie Th. 1. S. 221) u. A. gethan. S. dagegen Gesenius im Wörterb. — Vielleicht ist Rephaim (die Schwachen) ein religiös-witziger Name der Riesen Canaans, um sie, ungeachtet ihrer Körpergröße, als kraftlos im Vergleich mit Jehova darzustellen. Die alt. Uebers. geben das Wort fast immer, wie auch hier, durch *Gigantes;* nur die Vulg. Spr. 2, 18. richtig durch *inferi* und die Vers. Venet. durch νεκροί. Ueber die unnöthigen Schwierigkeiten bei der Stelle s. Schultens. Ein matter Zusatz ist das וְשֹׁכְנֵיהֶם, wenn man die von Eichhorn u. A. angenommene Zusammenziehung des ganzen Verses in ein Glied zugiebt. Jener übersetzt:

Die Schatten unter Meeren
und ihren Ungeheuern (?) beben.

6. Nackt liegt vor ihm das Todtenreich,
und ohne Hülle der Vernichtungsort. *r*)
7. Er spannt' den Himmel über Leere,
hing auf die Erde über Nichts. *s*)

Aber מִתַּחַת steht eben so absolut in der oben angeführten Stelle Jes. 14, 9.; 2 Mos. 20, 4., wie من تحت Kor. Sur. 2, 23.; 5, 70.; 6, 65.

r) Vgl. dieselbe Idee fast mit denselben Worten Spr. 15, 11. Da steht auch אֲבַדּוֹן parallel dem שְׁאוֹל. Die Herleitung jenes Wortes von אָבַד perire, liegt zu nahe, als daß man sie hätte weiter suchen sollen, wie wenn z. B. Reiske das arabische أَبَدَ vacua incolis et deserta fuit terra vergleicht, wonach das Wort öde Wüste bedeuten würde. Bei diesem Verse, dessen Sinn natürlich ist: vor Gott ist das Verborgenste und Dunkelste offen und klar, so wie bei den folgenden, darf man nicht fragen: welche Eigenschaften Gottes Hiob besonders habe hervorheben wollen? Alle fallen zusammen unter den Begriff der Allmacht, die von der höchsten Weisheit nicht getrennt gedacht werden darf. In diesem Verse, wie im vorhergehenden, liegt im Allgemeinen nur der Gedanke: Gottes Macht reicht von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe, umfaßt also das ganze All, beherrscht und durchdringt die ganze Natur.

s) An diesem einfach-erhabenen Verse ist von den älteren Auslegern viel herumgedeutelt und manche ungereimte Allegorie hineingeflickt worden. Sobald man den Vers optisch-sinnlich nimmt, fällt alle Schwierigkeit hinweg. Die wunderbar-allmächtige Kraft Gottes ist in dem Bilde vortrefflich ausgedrückt. Das schwere Himmelszelt (häufig ist diese Vergleichung des gewölbten Himmels mit einer ausgespannten Zeltdecke; wobei immer נָטָה gebraucht ist, z. B. Ps. 104, 2.; Jes. 40, 22. u. s. w.) ruht auf der leeren Luft! Denn צָפוֹן als Nordpol ist die uns nur allein sichtbare Hemisphäre (man denke an die entgegenstehenden geheimen Kammern des Südens Cap. 9, 9.), steht also poetisch für Himmelswölbung überhaupt. Derselbe Sinn liegt in dem zweiten Hemistich. Noch ist der gegenwärtige Vers merkwürdig, weil in demselben

8. Das Wasser bindet er in seine Wolken,
   und das Gewölk zerreißt nicht unter ihm. *t*)
9. Er verschließt den Anblick seines Thrones,
   breitet um ihn sein Gewölk. *u*)

---

ein Widerspruch mit andern Vorstellungen des Verfassers von Himmels- und Erdensäulen, die wir auch sonst im A. T. häufig finden, vorzukommen scheint. Vgl. V. 11. und Cap. 9, 6. Wir müssen daher wohl einen höheren Standpunct des Weisen von einem niederen des zur Volksanschauung sich herablassenden Dichters unterscheiden. Den höheren, welcher hier, wo die Erhabenheit der Schilderung der göttlichen Allmacht Hauptsache ist, auch der am meisten poetische ist, finden wir an unserer Stelle. Vgl. auch Kor. 13, v. 2: Allah ist es, der die Himmel hoch gebaut hat, ohne sie auf sichtbare Säulen zu stützen. So sagt auf gleiche Weise der große Persische Dichter *Ferideddin Attar*:

Er spannt den Himmel ohne Säulen
als das Gezelt der Erde auf.

S. von Hammer's Geschichte der schönen Redekünste Persiens S. 141. Ebendaselbst S. 143 derselbe Dichter:

Was trägt die Luft? es trägt sie Nichts
und Nichts auf Nichts und lauter Nichts. —

Und ähnlich ein Arabischer Dichter: باني السما من الدخان بصنعه d. i. er hat den Himmel aus Rauch geschaffen. S. verba doctor. *Audeddini Alnasaphi* de relig. Sonnit. princip. v. 2.

t) Die scheinbare Schwierigkeit dieses Hemistichs verschwindet, sobald man sich nach der Ansicht des Dichters die Wolken als zarte luftige Behälter denkt, in welchen das Regenwasser aufbewahrt ist. Gott hat es nämlich so weise eingerichtet, daß die leicht-schwebenden Wolkengefäße von der Schwere des auf ihnen lastenden Wassers doch nicht zerdrückt werden. תַּחְתָּם bezieht sich auf מַיִם im ersten Gliede.

u) Die echt-hebräische Bedeutung von אָחַז, ergreifen, paßt hier wenig. Der Parallel. membr. begünstigt die Vergleichung des Syr. إِنّم verschließen, wie diese Bedeutung

10. Eine Grenze zog er um das Wasser, *v*)
und bestimmte scharf Licht neben Finsterniß. *w*)
11. Des Himmels Säulen beben,
und vor seinem Schelten starren sie. *x*)

---

des Wortes auch vorkömmt Neh. 7, 3. Der Mittelbegriff liegt in dem Anschließen, Zusammenhängen. S. Gesenius und Winer u. d. W. — כַּסֵּה die seltenere Schreibart für כִּסֵּא, wie 1 Kön. 10, 19.; doch die gewöhnliche finden wir auch in vielen Codd. bei Kennicott und de Rossi. — In diesem Verse ist also noch eine andere Bestimmung der Wolken angegeben: sie sollen den Glanz der Heiligkeit Gottes dem ungeweihten Blicke verhüllen.

v) Zur Erläuterung dient Spr. 8, 29. Vgl. auch Ps. 104, 9. Mit genau bestimmender Weisheit wies Gott den wilden Gewässern der Erde ihre festen Bahnen an, die sie nicht überschreiten dürfen. חוּג als Verb. nur hier vorkommend, ist im Spr. häufiger und entspricht ganz unserem: abzirkeln. In חֹק חָג scheint überdieß eine Paronomasie zu liegen.

w) Auch in diesem Hemistich, wie in dem ersten, ist von dem großen Geschäfte der Scheidung des verworrenen Chaos beim Acte der Weltschöpfung die Rede. Wie der weise ordnende Gott das stürmische Element der wild wogenden Urgewässer durch eine gesetzmäßige Trennung in festen Boden und strömende Fluth zur Ruhe brachte, so sonderte er auch die wüste Finsterniß von dem heiteren Lichte durch genaue Abtheilung in Tag und Nacht. — Wir wiederholen am einfachsten חוּג aus dem vorigen Versgliede. עַד־תַּכְלִית eigentlich: usque ad perfectionem i. e. quam perfectissime.

x) Wenn im Vorhergehenden Gottes allmächtige Weisheit im Schaffen der Welt geschildert wurde, so folgt nun die Beschreibung seines uneingeschränkten Gebietens über die stärksten Kräfte der Schöpfung. Unter den festen Himmelssäulen denkt man schicklich an die höchsten Berge, unter dem Schelten Gottes an das Donnern. רָפַף in Po. nur hier vorkommmend, erhält seine Erläuterung sowohl aus dem Zusammenhange, als aus den anderen Dialecten; رَفَّ und רפרף (Chald.) be-

12. Durch seine Kraft bringt er das Meer zur Ruhe, y)
und durch seine Weisheit schlägt er sein Dräuen nieder. z)

---

deutet zittern. Der Ausdruck תָּמַהּ staunen, starren vor Schreck, ist hier in Bezug auf die Berge poetisch gewählt. Vielleicht soll man dabei an den dumpf von Berg zu Berg fortrollenden Donner denken.

y) Wenn auch רָגַע Jes. 51, 15.; Jerem. 31, 35. die Bedeutung aufregen hat, so ist hier doch gerade die umgekehrte nach dem Parallelismus und Zusammenhange nothwendig: denn es ist in der ganzen Stelle von dem Unterdrücken starker Naturkräfte die Rede. Richtig die LXX: ἰσχυϊ μὲν κατέπαυσε τὴν θάλασσαν. Die Grundbedeutung ist wahrscheinlich bewegen, theils vor-, theils rückwärts; das letztere herrscht im arab. رَجَعَ und an unserer Stelle, sowie oben Cap. 7, 5. Vielleicht ist das Wort gerade vom Hin- und Herfluthen des Meeres zuerst gebraucht. Dann erklärt sich auch רֶגַע in der Bedeutung Augenblick analog dem lat. momentum für movimentum. Ueber die Herleitung des Wortes aus dem Arab. nach seinen verschiedenen Bedeutungen vgl. besonders J. D. Michaelis in der Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene Hebräische Sprache zu verstehen, S. 214. An das arab. جَرَعَ muß auf jeden Fall erinnert werden, welches in der Versetzung seiner Buchstaben doch auch *commovit* heißt. Wenn man aber mit Gesenius als ursprüngliche Bedeutung unsres verb. drohen annehmen wollte, so daß es nach Abulwalid sinnverwandt mit גָּעַר sey, daher anfahren, erschrecken, beschwichtigen; so würden wir immer lieber auf die sinnlichere Bedeutung der Bewegung zurückgehen und den Unterschied zwischen רָגַע und גָּעַר so festsetzen, daß das letztere namentlich die heftige Bewegung der Stimme nach etwas hin bezeichne.

z) מָחַץ ein sehr starkes Wort; eigentlich: zerschellen, zerschmettern. Ueber רָהַב s. oben Cap. 9, 13. Das Suffix tert. pers. masc. gen., auf יָם bezogen, muß suppirt werden.

13. Durch seinen Hauch erheitert er den Himmel, *a*)
seine Hand erwürgt die flücht'ge Schlange. *b*)
14. Sieh'! dieses sind Grenzlinien nur von seinem Walten! *c*)
Welch' leiser Laut des Worts, von dem wir hören! *d*)
Den Donner seiner Macht: wer hat ihn je vernommen? *e*)

---

a) Prosaisch: der Wind vertreibt die Wolken und der Himmel heitert sich auf. — שִׁפְרָה eigentlich: er macht glänzend, nämlich er läßt die leuchtenden Gestirne des Himmels wieder erscheinen. Diese Erklärung wird von dem folgenden Hemistich begünstigt, welches Gottes Herrscherkraft über die Natur gerade im umgekehrten Falle schildert. Das Fem. des Verb. ist wahrscheinlich incorrect auf רוּחוֹ als regens bezogen; oder man müßte ה als ein paragog. nehmen. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 267. Die von de Wette und Gesenius angenommene Erklärung: „durch seinen Schöpfergeist schmückt er die Himmel" (mit Sternen u. dgl.), giebt hier einen zu allgemeinen Sinn und paßt nicht gut in den Zusammenhang. Ewald in der krit. Gramm. S. 92 übersetzt: durch seinen Hauch ist der Himmel Schönheit.

b) Es ist von dem Sternbilde des sogenannten nördlichen Drachen die Rede, welches hier gerade wegen seiner Benennung für allen Sternenglanz überhaupt steht, um des Allmächtigen Gewalt über die Stärke des Lichtes mehr hervorzuheben. S. Cap. 9, 9. חוֹלֵל ist gerade so von dem Durchbohren der Schlange gebraucht, Jes. 51, 9. בָּרִחַ flüchtig ist epithet. perpet. der Schlange. Vgl. Jes. 27, 1. und dazu Gesenius im Commentar Th. 2. S. 811. Erklärt man mit de Wette und Rosenmüller: „es schuf seine Hand die Schlange", so ist weniger deutlich, als nach unserer Erklärung, warum gerade Schlange für die übrigen Sternbilder hier genannt werde.

c) Ist nicht gerade hier die wörtlichste Uebersetzung auch die am meisten poetische? — Mehr erklärend Eichhorn: „das ist ein kleiner Theil von seinen Thaten!" Auch de Wette setzt mit uns: „Siehe! das sind die äußersten Grenzen seiner Thaten."

d) בּוֹ beziehen wir am einfachsten auf das vorhergehende דָּבָר. Die praep. בְּ theilt hier gleichsam das Object. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 816.

e) רַעַם ist vortrefflich שֵׁמֶץ im vorhergehenden Hemistich

Sieben und zwanzigstes Capitel.

1. Hiob fuhr in seinen Sprüchen fort und sprach: *f*)
2. So wahr Gott lebt *g*), der mir mein Recht entzieht, *h*) und der Allmächtige, der meine Seele trübet:
3. ja, so lange noch mein Athem in mir ist, *i*)

---

entgegengesetzt. Der Sinn des ganzen Verses ist übrigens klar: der Mensch kann die ganze Fülle der göttlichen Allmacht und Weisheit nicht fassen; nur das Oberflächlichste davon sieht er ein.

f) Die drei Freunde, in ihren breit sich wiederholenden Reden endlich erschöpft, wissen zur Widerlegung Hiob's nichts Neues mehr vorzubringen. Dieser fährt daher, um so mehr ermuthigt, in desto kraftvolleren Worten weiter fort, seine Unschuld zu vertheidigen, ja er führt jetzt den ganzen Streit zur völligen Entscheidung. Freilich betheuert er zuerst, daß er bis zum letzten Athemzuge der Behauptung, wie er sich keines Verbrechens bewußt sey, treu bleiben werde. — מָשָׁל bezeichnet hier deutlich die Eigenthümlichkeit der äußeren Form der philosophisch-poetischen Rede Hiob's, wie denn in diesem Ausdrucke überhaupt der bildlich-sententiöse Vortrag orientalischer Weisheit beschrieben ist. Das שְׂאֵת deutet noch besonders auf das feierliche Anheben der prächtigen Rede.

g) חַי־אֵל Schwurformel wie 1 Sam. 20, 3.; 25, 26.

h) Das Recht, von welchem Hiob sagt, daß es ihm entzogen sey, bezieht sich auf die von Gott geforderte laute Erklärung, daß er unverschuldet leide.

i) כִּי steht gerne im Anfange der directen Rede und besonders nach Schwüren, 1 Sam. 26, 16.; 2 Chron. 18, 13. — כָּל־עוֹד giebt man gewöhnlich durch quamdiu. עוֹד kann aber hier recht eigentlich als Infin. absol. genommen werden, von עוּד zurückkehren, noch seyn. — Die ganze Zeit des Zurückkehrens, d. i. des Aus- und Eingehens meines Athems, oder: des Nochseyns meines Athems. כֹּל Allheit steht hier als adverb. wie Koh. 5, 15. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 626.

und Gottes Hauch in meiner Nase, *k*)
4. sollen sicher meine Lippen nicht Verbrechen reden, *l*)
und meine Zunge soll Betrug nicht sprechen. *m*)
5. Fern sey's von mir, bis ich verhauch', euch recht zu geben,
meine Unschuld lass' ich mir nicht rauben!
6. An meiner Tugend halt' ich fest, und lasse sie nicht los,
auch nicht einen meiner Tage trifft meines Herzens Rüge. *n*)
7. Müßt' ja mein Feind ein Frevler seyn,
und ein Bösewicht mein Widersacher! *o*) —

---

k) In vollkommener Uebereinstimmung mit 1 Mos. 2, 7.

l) Ueber עַוְלָה s. oben Cap. 6, 29.

m) Der Betrug würde darin bestehen, daß er sich für schuldig erklärte gegen seines eigenen Gewissens Zeugniß.

n) Vgl. verschiedene Erklärungen dieses Hemistichs bei Schultens zu d. St. חָרַף eigentlich *carpere*, ist am wahrscheinlichsten s. v. a. *reprehendere* (carpere conviciis, rupfen an etwas, vgl. Ps. 119, 42.; Spr. 27, 11.), wie es schon *Vulg.* nimmt: neque enim reprehendit *me* cor meum in omni vita. So suppliren Mehrere *me*. מִיָּמָי ist dann: seit meiner ersten Lebenszeit. Aber leichter ist vor מִן irgend einer zu ergänzen, indem im Hebräischen gerade wie im Arabischen diese Auslassung vor jener Präposition vorzukommen pflegt, so daß sie partitiv gebraucht ist. Vgl. Dan. 11, 5.: וּמִן־שָׂרָיו aber (einer) von seinen Anführern. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 755. — לֵבָב ist s. v. a. Bewußtseyn, Gewissen. Eichhorn macht לֹא zum Subject und übersetzt: „Nichts peiniget mein Herz, seitdem ich bin". Auch diese Auslegung empfiehlt sich durch Leichtigkeit.

o) Nur aus feindseliger Gesinnung gegen ihn, sagt Hiob, könnte man ihm die Wahrheit einer solchen Betheuerung seiner Unschuld abstreiten wollen. Dieser Widerspruch müßte aber geradezu als ein Verbrechen angesehen werden. — Schon die älteren Ausleger finden besonders die Schwierigkeit in diesen

8. Denn was wäre des Vermess'nen Hoffnung, *p*)
wenn Gott abschnitte seine Sehne, *q*)

Worten, daß Hiob gegen seine sonstige Milde eine zu harte Verwünschung ausspreche, indem man gewöhnlich übersetzt: „es ergehe wie dem Bösen meinem Feinde und wie dem Frevler meinem Widersacher!“ — Aber יְהִי braucht hier nicht gerade als Wunsch genommen zu werden, sondern das Fut. apocop. drückt wohl nur unser unbestimmtes Hülfszeitwort müssen aus. Dann liegt eben in dieser unbestimmten Ausdrucksweise eine gewisse Schonung gegen seine Freunde, die freilich aber seine Feinde waren. Und wo ist denn die Nothwendigkeit, הָיָה mit folgendem כְּ in der Bedeutung von ergehen wie zu nehmen? — Wörtlich: es müßte seyn wie der Frevler mein Feind, und wie der Bösewicht mein Widersacher! — Eichhorn hat den Sinn und Zusammenhang des Verses gut getroffen, übersieht aber das Fut. apoc., indem er übersetzt: „Wie Ungerechte handeln meine Gegner, wie Ehrenschänder meine Widersacher.“

p) Der חָנֵף wäre Hiob selbst, wenn er als Sünder so feierlich seine Unschuld betheuern wollte. Was könnte er bei einer solchen unverschämten Heuchelei für eine Hoffnung der Erhörung haben, wenn er zu Gott um Hülfe riefe? Müßte er nicht vielmehr fürchten, augenblicklich von dem Allmächtigen zerschmettert zu werden?

q) בָּצַע nehmen wir am besten wie Cap. 6, 9. für: plötzlich auf eine gewaltsame Art tödten. Diese durch die bezeichnete Parallelstelle sprachlich erwiesene Bedeutung paßt besser in den Zusammenhang als jene des vom verb. בָּצַע (بَضَعَ) noch verschiedenen verb. בָּצַע (بَصَعَ): unrechtmäßigen Gewinn treiben, welche z. B. Schultens, Gesenius und Rosenmüller hier in Anwendung bringen, so daß letzterer übersetzt: „quid enim sperandum simulatori, qui quaestum fecerit, quum ei Deus animam eripiet?“ Indessen müssen sich jene beiden verba doch in einem Stammbegriffe vereinigen lassen, und dieser scheint in dem Scharf- und Genau-Abschneiden zu liegen, wie wir denn im Deutschen zu sagen pflegen: einen schneiden, für: ihn im Handel übervortheilen.

wenn er heraus sein Leben zöge? *r*)
9. Würde Gott sein Schreien hören,
wenn über ihn Bedrängniß kömmt?
10. Oder könnt' er seine Freude am Allmächt'gen haben, *s*)
Gott anrufen jeder Zeit? *t*) —
11. Belehren will ich euch von Gottes Hand, *u*)
was des Allmächt'gen Rath euch nicht verhehlen.

---

r) Nach der gegenwärtigen Punctation von יֵשֶׁל nehmen wir diese Form am einfachsten als Fut. apoc. von שָׁלָה, so daß dieses eben s. v. a. שָׁלַל in der Bedeutung von נָשַׁל ausziehen sey. Dem Ausdrucke liegt dann das Bild zum Grunde, nach dem der Körper, als Behältniß der Seele, mit der Scheide des Schwertes verglichen wird. Andere Erklärungen, welche auch eine andere Punctation erfordern, s. bei Rosenmüller zu d. St. Die in der Uebersetzung ausgedrückte empfiehlt sich schon deswegen, weil dann auf einen uneigentlichen Ausdruck für: gewaltsam und plötzlich tödten, unmittelbar wieder ein uneigentlicher folgt. So schon Syr. und Chald.

s) Vgl. diese Redensart oben Cap. 22, 26.

t) Sinn von V. 9 und 10: es ließe sich nicht denken, daß Hiob als ein vermessener Sünder so demüthig Gott um Hülfe anriefe und so mit Lust und Liebe sich nur mit ihm beschäftigte. Ohne diese specielle Beziehung der Worte auf Hiob selbst sind sie freilich rücksichtlich ihres Zusammenhanges nicht klar.

u) Indem sich Hiob nun anschickt, die Freunde zur wahren Ansicht seines leidenden Zustandes zu führen, giebt er ihnen zuerst den von ihnen immer wiederholten Satz zu: daß der Böse von Gott bestraft werde, nur es tadelnd, daß sie diese Welterfahrung ihm gerade vorzuhalten nicht ermüdeten. — Gottes Hand ist hier sein Walten und Wirken. בְּ vor יַד entspricht dem lat. *de*, wie Ps. 63, 7. und a. a. St. Falsch nimmt es der Chald. für *per*: בִּנְבוּאַת אֱלָהָא per prophetiam Dei.

12. Seht! Ihr alle habt ja dieses wohl erschaut,
warum denn wollt ihr euch mit Eitelkeit abmühen? *v*)
13. Das ist des bösen Menschen Loos bei Gott, *w*)
und der Widerspenst'gen Erbe, das vom Allmächt'gen sie
empfangen!

---

v) Das Eitele in den Reden der Freunde besteht gerade darin, daß sie ihm, der kein Sünder ist, immerfort die Strafen des Sünders vormalen. הֶבֶל steht 2 Kön. 17, 15. u. Jerem. 2, 5. von der Eitelkeit des Götzendienstes. Um den Zusammenhang der ganzen Rede Hiob's in ihrer entscheidenden Kraft zu fassen, halte man im Voraus diese Puncte fest: der Leidende ist sich seines unsträflichen Wandels sicher bewußt; die Lasterhaftigkeit wird auf Erden mit Elend bestraft; die Freunde Hiob's irren darin, daß sie das erstere leugnen, weil das andere wahr ist. Sollten sie nicht vielmehr auf die Ueberzeugung kommen: weil beides wahr ist und von unsrem Verstande, als sich widersprechend, nicht begriffen werden kann: so muß es eine unbegreifliche Weisheit Gottes geben, nach der auch selbst der Tugendhafte das Schicksal des Lasterhaften haben kann.

w) Er selbst bestätigt ihnen mit eigenen Worten diese Wahrheit des Lebens, daß es dem Bösen, wenn er auch äußerlich noch so glücklich sey, endlich doch übel ergehe. — Man hat häufig an dieser Schilderung des Schicksals des Gottlosen aus Hiob's Munde Anstoß genommen, da sie mit seinen früheren Aeußerungen in geradem Widerspruche stehe, und V. 13 — 23. dem Zophar zusprechen wollen. Vgl. besonders *Kennikott's* remarks on select passages in the old Testament p. 169. und Eichhorn in der Allgem. Bibl. der bibl. Litter. B. 2. S. 615; Stuhlmann in der Uebers. des Hiob S. 157. Aber es ist zu bedenken, daß Hiob nur im Widerspruche mit seinen Freunden, welche das Unglück des Gottlosen immerfort ausmalten, um dem Leidenden zu beweisen, daß sein gegenwärtiges Elend auf begangene Sünden schließen lasse, die entgegengesetzte Lebenserfahrung, wie es gerade dem Bösen am besten gehe, ausführlich darzulegen genöthigt war, damit er die unfreundliche Schlußart seiner Gegner in ihrer Nichtigkeit zeige. Jetzt, nachdem die Freunde zum Schweigen gebracht worden sind, giebt er ihnen, um sie auf den richtigen Standpunct zur Beurtheilung seiner Leiden zu führen, ihren Lieblingssatz von dem Unglücke des Gottlosen zu, nur, meint er,

14. Vermehren sich auch seine Söhne, geschieht's für's Schwert,
und seine Sproßen werden nicht vom Brote satt. *x*)
15. Seine Ueberbleibsel werden durch den Tod begraben, *y*)
und ihre Wittwen weinen nicht.

---

ey für sie dadurch nichts gewonnen: denn seine Unschuld stehe eben so fest, als die Behauptung von den unglücklichen Folgen der Ruchlosigkeit. Daher, weil auch der Tugendhafte leide, müßte es noch andere geheimnißvolle Gründe des menschlichen Elends geben, als verübtes Unrecht. Auf diese Weise kömmt ja erst der ganze Streit zu einer Entscheidung, die doch im Plane des weisen Verfassers des Buches nothwendig liegen mußte. Ohne diesen scheinbaren Widerspruch in Hiob's Reden wäre der Wortwechsel in das Unendliche fortgegangen.

x) Seine Familie vermehrt sich nur, um theils im Krieg, theils in der Hungersnoth zu sterben. S. oben Cap. 5, 19.

y) שָׂרִיד ist besonders der, welcher einer Gefahr entrinnt, also hier dem Kriege und dem Hungertode. Solche Gerettete sterben an den Folgen der furchtbarsten Krankheit, der Pest: denn diese Bedeutung scheint in מָוֶת zu liegen, wie Jerem. 15, 2.; 18, 21., und oben auf ähnliche Weise der Ausdruck בְּכוֹר מָוֶת vorkam. Vgl. Cap. 18, 13. So heißt auch im Chald. die Pest מוֹתָא und im N. T. θάνατος, Offenb. 6, 8.; 18, 8.; wie denn schon Winer s. v. mit Recht daran erinnert, daß unsere Vorfahren eine furchtbar-verheerende Krankheit ihrer Tage gerne den schwarzen Tod genannt. Jedenfalls ist מָוֶת als Personification zu fassen, wie schon das damit in Verbindung gesetzte יִקָּבֵרוּ verlangt. Der Ausdruck „vom Tode begraben werden" dient daher, um die Vorstellung von dem Dahinsterben an der Seuche desto furchtbarer zu machen und ist vielleicht von der besonderen Art der Todtenbestattung während der Pest entstanden, wo man die Leichen nicht mit der herkömmlichen Feierlichkeit beerdigte, sondern wegen der großen Menge derselben ohne Umstände begrub. — Andere Erklärungen s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St. Sobald man die angegebene Bedeutung

16. Häuft er auch gleich dem Staube Silber auf, *z*)
    und schafft sich Kleidung an wie Koth: *a*)
17. so schafft er sie nur an, und der Gerechte zieht sie an,
    und das Silber theilt der Fromme.
18. Er baut der Motte gleich sein Haus,
    wie die Hütte, die der Wächter sich bereitet. *b*)
19. Er legt sich reich zu Bett, und nichts ist noch geraubt,
    er öffnet seine Augen — und es ist nichts mehr da! *c*)
20. Es erreichen ihn, wie Wasser, Schrecken, *d*)
    des Nachts entführet ihn ein Sturm. *e*)
21. Der Ostwind hebt ihn auf, und geht davon, *f*)
    er stürmt ihn weg von seinem Ort.

---

von שׂריד gehörig berücksichtigt und es nicht im Allgemeinen für Ueberbleibsel des Gottlosen nimmt, ist keine Schwierigkeit da.

z) Ein sprüchwörtlicher Ausdruck, um die Menge des aufgehäuften Silbers zu bezeichnen. Vgl. Zach. 9, 3., wo in derselben Redensart auch das verb. צבר zusammenhäufen vorkömmt, und 1 Mos. 41, 35.

a) Ein kostbarer und reicher Kleidervorrath wird vorzüglich mit zu den Schätzen des Orientalen gerechnet. Vgl. Bochart. Hieroz. P. II. L. IV. Cap. XXV. T. III. p. 517. edit. Lips.

b) Das Haus, welches er erbaut, dauert nur kurze Zeit. Das Gehäuse der Motte — wie leicht zerstörbar! und die von einem Wächter in den Gärten oder Weinbergen aus Laubwerk geflochtene Hütte — wie bald wird sie wieder abgebrochen. Vgl. über סכה Jes. 1, 8. und dazu Gesenius im Commentar.

c) Der Sinn dieser, dem Originale wohl entsprechenden Uebersetzung paßt besser in den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse, wo von der kurzen Dauer des Glücks des Gottlosen die Rede ist, als der von Rosenmüller und de Wette in den Worten gefundene, indem namentlich letzterer übersetzt: „der Reiche liegt, und wird nicht bestattet, ein Augenblick — und er ist nicht mehr.“

d) Vgl. oben Cap. 22, 11.

e) Ueber diese Redensart s. oben Cap. 21, 18.

f) Der Ostwind ist der heftigste Wind. S. Cap. 15, 2

22. Gott wirft Geschoß auf ihn, und schonet nicht, *g*)
vor seiner Hand sucht er die Flucht. *h*)
23. Man klatschet in die Hände über ihn, *i*)
und zischt ihn weg von seinem Ort. *k*)

Acht und zwanzigstes Capitel.

1. Ward des Silbers Ursprung doch entdeckt,
und der Ort des Goldes, das man läutert. *l*)

Dichterischer scheint es, bei ילך den mit seiner Beute forteilenden Ostwind zum Subjecte zu machen, als, wie gewöhnlich geschieht, das Verb. auf den Gottlosen zu beziehen.

g) Gott, dessen Name häufig, als sich von selbst verstehend, ausgelassen ist, muß auch hier als Subject angenommen werden. Bei ישלך suppliren wir als Object: Geschoß, indem Gott in seinem Zorne als mit Bogen und Pfeil bewaffnet gedacht wird. Vgl. besonders Ps. 7, 13. Etwas kühn nehmen Schnurrer und Eichhorn den Ort selbst personificirt als Subject an. „Er treibt ihn ohn' Erbarmen fort". Leichter würde man dann den Ostwind noch fort Subject seyn lassen. Immer wird aber das Verb. השליך mit folgendem על der Sprache nach am bequemsten in der Bedeutung von: werfen auf jemand, genommen werden können.

h) In der Verbindung des Infin. absol. mit dem Verb. fin. liegt wohl hier das ängstliche Streben des Entfliehens.

i) Man freut sich seines Unglückes. In die Hände klatschen drückt lebhafte Schadenfreude aus. Vgl. Klagl. 2, 15.; Nah. 3, 19.

k) Auszischen steht für: verspotten. Vgl. Jerem. 25, 9.; 49, 17.; 50, 13.; Zeph. 2, 15.

l) Da nun allerdings Gottes Gerechtigkeit in dem unglücklichen Schicksale der Ruchlosen wohl erkannt wird, so ist es um so unerklärbarer, warum auch Tugendhafte, wie z. B. Hiob, hartes Elend zu ertragen haben. Der Mensch muß also hier eine höhere Weisheit in der Leitung der irdischen

2. Eisen wird dem Staub entnommen,
und aus dem Steine schmilzt man Erz. *m*)

Dinge anerkennen, die er aber nicht zu durchdringen vermag, wenn er auch selbst die tief verborgenen Kostbarkeiten aus dem dunklen Schooße der Erde hervorzuholen gelernt hat. Somit hat aber Hiob das Räthsel seines Lebens zum Theil gelöst, wenn es ihm auch noch verborgen blieb, daß Gott nur zur Prüfung seiner Frömmigkeit die Leiden über ihn gesandt habe. — Unser Vers muß dem Sinne nach gleich mit V. 12. in Verbindung gesetzt werden. Den Ort des Silbers und Goldes hat der Mensch gefunden, aber wo der Sitz der Weisheit sey, weiß er nicht — jene tief versteckten Metalle also kann er sich verschaffen, die Weisheit aber nicht. Auf diese Weise erklärt sich das voranstehende כִּי recht wohl, wenn wir etwa die Schlußfolge Hiob's so hervorkehren: den Sitz der Weisheit vermag der Mensch nicht zu erreichen, und doch hat er gelernt im Bereiche der Natur bis in die entferntesten Tiefen der Erde zu dringen: denn das kostbarste Metall und Gestein weiß er in ihrem Dunkel zu finden. Wörtlich: „dem Silber ist ein Ausgangsort". מוֹצָא steht zuerst vorzüglich vom Wasser. Vgl. Jes. 41, 18., wo es mit מַיִם verbunden ist. Unten Cap. 38, 27. finden wir מֹצָא דֶשֶׁא, d. i. der Ort, von wo das junge Grün aufsproßt. — „Das man läutert", dieser Zusatz dient zur genauen Bezeichnung des ursprünglich in der Erde verborgenen Metalles. Nicht das bereits gereinigte Gold ist gemeint, sondern jenes, welches erst geläutert werden muß. זָקַק ebenso vom Läutern des Metalls gebraucht, nur in Piel. Malach. 3, 3. Vgl. auch Ps. 12, 7.; 1 Chron. 28, 18.; 29, 4. Verfehlt wird der Sinn, wenn man mit der *Vulg.* übersetzt: auro locus est, in quo conflatur; so daß man אֲשֶׁר supplirt.

m) Wörtlich: den Stein gießt er (der Mensch) als Erz dahin; d. i. Erz weiß man aus Stein herauszuschmelzen. Zu יָצוּק tert. fut. kal. suppliren wir als Subject אֱנוֹשׁ (s. unten V. 13.), dessen Name in dieser ganzen Stelle übrigens eben so gut als von selbst verständlich ausgelassen werden konnte, wie sonst der Name der Gottheit. Zur Erläuterung der Worte vgl. *Plinius* in Hist. nat. XXXIV, 1. und XXXVI, 21: „aes

3. Ein Ende setzt der Mensch der Finsterniß,
und ganz durchforschet er den Stein des Dunkels und der Todesnacht. *n*)

4. Es bricht ein Strom aus an des Fremdlings Seite *o*) —

---

fit ex lapide aeroso, quem vocant Cadmium; et igne lapides in aes solvuntur."

n) Ueber לְכָל־תַּכְלִית vgl. oben Cap. 26, 10. Eigentlich: ad omnem consummationem. Man braucht eben nicht lange zu fragen, welcher besondere Stein unter jenem der dichtesten Finsterniß gemeint sey. — Hiob weiß es sicher selbst nicht, sondern er denkt sich nur das im tiefsten Dunkel der Erde befindliche Gestein. Das eigentliche Fundament und sogenannte Centrum der Erde unter dem Ausdrucke bezeichnet zu finden, wie ältere Ausleger wollen, ist keine Nothwendigkeit vorhanden. Schultens giebt sechszehn verschiedene Versuche an zur Erhellung dieses Steines der Finsterniß.

o) „Cimmeriae tenebrae; quas me exsuperaturum vix sperare ausim" ruft Schultens bei diesem vielfach erklärten Verse aus. Diejenigen Ausleger, welche den Context nicht vernachlässigen, stimmen darin überein, daß in dem Verse von den kühnen und gefahrvollen Arbeiten der Bergleute in den tiefen Schachten der Erde die Rede sey; nur in der Bedeutung der einzelnen Ausdrücke und in der Annahme des Subjects weichen sie von einander ab. Gewöhnlich erschwert man sich die Erklärung dadurch, daß man meint, es seyen die Worte auf einen ganz speciellen Theil des Bergbaues zu beziehen. Wird der Vers allgemein erklärt, so ist er deutlich. Dreierlei besonders macht abgeneigt dem Leben der Bergleute: der stete Kampf mit dem wilden Elemente des Wassers, die öde Abgeschiedenheit von den Menschen, die unsichere und gefährliche Fortbewegung in den dunklen Gängen der Erde. Diese dreifache Beschwerde des Bergmannes ist aber in unserem Verse poetisch beschrieben. Das erste Hemistich drückt vortrefflich die Ueberraschung des Bergmannes aus, wenn neben ihm plötzlich ein Strom in der Erde sich ausbreitet. Poetisch-witzig wird der unter der Erde Arbeitende ein גָּר genannt, weil er sich da nur als Fremdling aufhält, nicht eigentlich zu Hause ist. So aber haben wir eben so wenig nöthig, mit den neueren Auslegern (Eichhorn, de Wette, Gesenius u. a.) גָּר in der

sehr dort, wie sie vom Fuß verlassen, *p*)
hängen, schweben fern vom Menschen! *q*) —
5. Aus der Erde sproßt die Nahrung auf,
und unten wird sie wie vom Feuer umgewühlt. *r*) —

---

sonst im Hebräischen nicht vorkommenden Bedeutung des arab. [illegible]
جر Fuß des Berges zu nehmen (es bricht ein Strom aus des Berges Grund hervor), noch mit Rosenmüller etwas schwerfällig מעם־גר aufzulösen durch: מעם אשר גר בו, von da aus, wo er (nämlich der Mensch) wohnt, bricht er die Kanäle aus. Denn der letztere Erklärer, wie auch die meisten andern neueren, nimmt auch נחל nicht in der gewöhnlichen, sondern in der nirgends sonst angetroffenen Bedeutung von Schacht, Kanal, wo dann פרץ transit. steht für: durchbrechen.

p) Eigentlich: sie sind vergessen vom Fuße, d. i. der Fuß dient ihnen nicht zum Hinuntersteigen in die Tiefen der Erde, sondern sie müssen sich an Seilen hinablassen. Der etwas kühne Ausdruck des Originals (הנשכחים מני־רגל) deutet aber vortrefflich auf die gänzliche Ungewohnheit der Bergleute, auf ihren Füßen sicher einherzugehen. Daß hier das ה vor נשכחים eine demonstrative Bedeutung habe, ist schon von *Pareau* zu d. St. richtig bemerkt worden. Vgl. dessen Erläuterung des ganzen Capitels an seiner Comment. immortalit. et vit. fut. not.

q) Man könnte vielleicht auch erklären: mehr als Menschen zu thun pflegen, wanken sie, d. i. ihr unsicherer und schwankender Gang gleicht gar nicht dem der Menschen, sondern (wie schon andere Ausleger bemerken) jenem der Schatten im Todtenreiche. Doch ist nach unserer Erklärung poetischer die traurige Abgeschiedenheit der Bergleute ausgedrückt. In dem Hängen und Schweben findet mein verehrter Herr College v. Leonhard das sogenannte „Fahren auf dem Knebel" beschrieben.

r) Dieser Vers muß als eine sentimentale Reflexion betrachtet werden. Ist es doch, als wenn der Mensch undank-

6. **Des Sapphirs Ort ist das Gestein der Erde,
und den Goldstaub findet man daran.** *s*)

---

bar gegen die gütige Erde genannt werden könnte, weil er in ihrem Innern, aus dem sie ihm Nahrung hervorgehen läßt, verheeret und verwüstet. Den gleichen Gedanken drückt *Plinius* auf folgende Weise aus: „Persequimur omnes ejus (terrae) fibras, vivimusque super excavatam. Imus in viscera ejus, et in sede Manium opes quaerimus, tanquam parum benigna fertilique, quaqua calcatur". Lib. XXXIII. zu Anfang. — Der Begriff der alma mater ist recht absichtlich durch den nom. absol. אֶרֶץ hervorgehoben. Nach v. Leonhard muß beim zweiten Hemistich an das sogenannte „Feuersetzen" gedacht werden.

s) D. i. unter den in der Erde verborgenen Steinen wird der Sapphir vom Menschen gefunden. Das Suffix. fem. gen. an אֲבָנִים bezieht sich sicher auf אֶרֶץ. Ueber den סַפִּיר vgl. auch 2 Mos. 28, 18.; 39, 11.; 54, 11.; Ezech. 1, 26.; 10, 1.; Hohesl. 5, 14. Er heißt bei den Persern الازورد lapis lazuli. Syr. ܣܦܝܠܢ; chald. סַמְפִּיר; LXX: *σάπφειρος*. Schon die Alten unterscheiden einen doppelten Sapphir, einen rein-himmelblauen durchsichtigen (den echten) und einen mit eingestreuten Goldpuncten undurchsichtigen (den unechten, den Lasurstein). Vgl. *Plin.* Hist. natural. 37, 39.; Braun de vestitu sacerdot p. 538; Bellermann die Urim und Thummim S. 44. Schon frühere Ausleger, z. B. J. D. Michaelis und Eichhorn, beziehen עַפְרֹת זָהָב auf diesen Goldstaub des Sapphir, wo dann לוֹ auf אֶבֶן ginge, welches freilich sonst fem. gen. ist. Auch Herr v. Leonhard ist für Lasurstein wegen der Eisenkiespuncte, die so leicht mit Goldstaub verwechselt werden konnten. Da der Lasurstein sehr selten ist, so hat ihn der Dichter hier genannt. Andere lassen den Dichter im zweiten Hemistich zur Erwähnung des eigentlichen Goldes übergehen, wo dann Goldstaub für Goldstufen gesetzt wäre, so daß sich לוֹ nun auf מָקוֹם bezöge, wie dieses schon zum Theil die alten Uebers. so erklären. *Vulg.* locus sapphiri lapides ejus, et glebae illius aurum. Warum wäre aber Gold hier Goldstaub genannt?

7. Den Pfad dahin kennt nicht der Adler,
und es erspäht ihn nicht des Geiers Auge. *t*)
8. Nicht wandeln ihn die kühnsten Thiere,
nicht schreitet hin auf ihm der Löwe. *u*)
9. An Kiesel legt er seine Hand,
er wendet Berge von der Wurzel um. *v*)

---

t) Adler und Geier sind als die am schärfsten sehenden Vögel genannt.

u) Nach dem zweiten Hemistich sind unter den בְּנֵי־שָׁחַץ die kühnsten Thiere zu vermuthen: denn daß gerade in Beziehung auf seine Kühnheit der Löwe hier aufzufassen sey, erhellet aus dem Zusammenhange. Das Arabische bestätigt nun aber auch jene Vermuthung über das ἀπ. λεγ. שַׁחַץ, indem شَخَصَ bedeutet: sustulit se, per superiora latus fuit. Davon شُخُوص elatio. Daher die Vulg. richtig: filii superbiae. Andere Auffassungen des Ausdrucks s. bei Rosenmüller zu d. St. und Gesenius u. d. W. — עָדָה, welches auch schmücken bedeutet (s. Cap. 40, 10.), steht hier von dem stolzen Gange des Löwen.

v) Die schwersten Hindernisse, welche die Natur dem Menschen entgegensetzt, weiß er zu überwinden. חַלָּמִישׁ = خَلَنْبُوس eigentlich Kieselstein s. v. a. harter Fels überhaupt. Vorzüglich verglichen zu werden verdient zu unsrer Stelle folgende bei *Plinius*, welche schon Schultens und Rosenmüller anführen: „Cuneis eam (silicem) ferreis aggrediuntur, et iisdem malleis; nihilque durius putant, nisi quod inter omnia auri fama durissima est. Peracto opere cervices fornicum ab ultimo caedunt, dantque signum ruinae eamque solus intelligit in cacumine montis pervigil. Hic voce, ictuve, repente operarios revocari jubet, pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit in sese longo fragore, qui concipi humana mente non possit, et flatu incredibili. Spectant victores ruinam naturae.“ H. N. L. XXXIII. Cap. IV. §. 21.

10. Durch gespalt'ne Felsen führt er Ströme,
und alles Köstliche erblickt sein Auge. *w*)
11. Der Flüsse Thränen stillet er, *x*)
und das Verborg'ne zieht er an das Licht.
12. Die Weisheit *y*) aber: wo wird sie gefunden?

---

w) Wörtlich: durch Felsen spaltet er Ströme, d. i. er spaltet Felsen und leitet durch die Oeffnung das Wasser, welches ihn in seinen unterirdischen Arbeiten hindert. So scheinen die Worte am einfachsten genommen und am deutlichsten erklärt. Nach v. Leonhard ist damit die älteste Art der sogenannten „Wasserlosung" gemeint. Andere Auffassungen s. bei Schultens und Rosenmüller. — Zu der gegebenen Erklärung des ersten Hemistichs paßt nun auch gut der Sinn des zweiten. Wenn nämlich das den Boden verdeckende Wasser entfernt ist, zeigt sich dem Auge das Kostbare, welches man sucht.

x) Das Weinen der Flüsse wird poetisch das Tröpfeln des Wassers in der Tiefe der Erde genannt. Desselben sucht der Bergmann auf irgend eine Weise sich zu entledigen, um im Trocknen ungehindert sein Werk fortsetzen zu können. So nehmen wir חִבֵּשׁ am sichersten in seiner bekannten Bedeutung von binden, verbinden, verstopfen. Vgl. Cap. 40, 13. und das arab. حَبَسَ. Durch das מִן vor בְּכִי wird der Begriff der Verhinderung, welcher im verb. liegt, nur mehr hervorgehoben. Andere übersetzen: „aus Thränen sammelt man Bäche", wo dann wenigstens der Sinn der Worte nicht so unmittelbar deutlich ist; auch ist nach dieser zweiten Erklärung das Verb. nicht in einer sprachlich-genau erwiesenen Bedeutung genommen.

y) Man halte zum richtigen Verständniß über die nirgends zu findende Weisheit gleich fest, daß sie sowohl an unserer Stelle wie Spr. 8. personificirt erscheint. Es ist aber nach dem Hebraismus eine doppelte חָכְמָה zu unterscheiden: 1) die göttliche, d. i. die Kraft der Gottheit, durch welche sie weise Ordnung und Gesetzmäßigkeit in das durch ihren Lebens-Athem (רוּחַ) erschaffene Weltall brachte und es dadurch forterhält. Diese חָכְמָה ist die dem Menschen unergründliche Weisheit, von welcher hier gesagt wird, daß man sie an

und wo ist des Verstandes Ort? *z*)

13. Es kennt der Mensch nicht ihren Werth, *a*)
und sie wird nicht gefunden in der Lebend'gen Lande.

14. Es spricht die Tiefe: sie ist nicht in mir,
und es spricht das Meer: sie ist nicht bei mir.

15. Nicht kann gegeben werden goldner Schatz *b*) für sie,
nicht dargewogen werden Silber als ihr Preis.

---

keinem Orte finden und um keinen Preis erkaufen könne; 2) die menschliche, d. i. die Kraft des Menschen, durch welche er weise Ordnung und Gesetzmäßigkeit in sein sittliches Leben bringt. Sie ist die חָכְמָה, welche gleichfalls in den Spr. 8. u. 9. personificirt erscheint und deren sich der Mensch als Tugend bewußt wird, wenn er seine sinnlichen Triebe zu beherrschen gelernt hat. V. 28. unsres Capitels ist sie genau von der göttlichen Weisheit unterschieden. Vgl. die Einleitung zu m. Commentar über die Sprüche Salomo's.

z) Verlassen wir die orientalische Personification der חָכְמָה und ihre in dem ganzen Capitel durchgeführte Vergleichung mit den kostbarsten Schätzen der Erde, so würden wir die bildlich ausgedrückte Frage: „wo ist ihr Ort?" occidentalisch so stellen: „wie gelangen wir zur klaren Einsicht in den weisen Plan der göttlichen Weltregierung?" — בִּינָה ist Verstand (a. r. בִּין eigentlich trennen, denn بان bedeutet im Arab. in conj. II. discernere), das geistige Vermögen des Trennens und dadurch des Verstehens und Einsehens; dann in Bezug auf das Leben mit anderen Menschen, Klugheit, besonders in den Sprüchen, doch in diesen auch nicht selten für חָכְמָה. So hier.

a) Nicht sowohl von dem unschätzbaren Werthe der Weisheit im Allgemeinen ist hier die Rede, wie viele Ausleger wollen, als vielmehr von der Unmöglichkeit, sie um irgend einen Preis zu erkaufen. Alle kostbaren Schätze, die der Mensch mit Mühe aus der Erde gegraben, helfen ihm zum Erwerb der Weisheit nichts.

b) סְגוֹר s. v. a. סָגוּר scil. זָהָב 1 Kön. 6, 20. 21.; 7, 49. 50.; 10, 21.; 2 Chron. 4, 20. 22.; 9, 20. ist sicher

16. Nicht kann sie aufgewogen werden mit Ophirgold, *c*)
mit kostbarem Onyx *d*) und mit Sapphir.
17. Nicht kann man gleich ihr schätzen Gold und Glas, *e*)
und nicht sie tauschen für Goldgefäß.
18. Corallen *f*) und Crystall *g*) darf nicht erwähnet werden, *h*)

---

nach dem Contexte aurum praestantissimum. Ueber die Herleitung des Wortes kann gestritten werden. Am wahrscheinlichsten ist es s. v. a. das Verschlossene für: das Kostbare. Vgl. besonders J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 1718.

c) סֻלָּה s. v. a. סָלָא wiegen, eigentlich s. v. a. סָלַל aufheben, nämlich auf der Wage, wie oben נָשָׂא Cap. 6, 2. Vgl. V. 19. und Klagl. 4, 2., wo סָלָא geschrieben ist. Ueber die mannigfaltigen Erklärungen des Wortes s. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 1759. — Ophirgold steht immer im A. T. für das edelste Gold. S. oben Cap. 22, 24.; Ps. 45, 10.; Jes. 13, 12.

d) שֹׁהַם noch vorkommend 1 Mos. 2, 12.; 2 Mos. 25, 7.; 28, 9.; 35, 27.; 39, 6.; Ezech. 28, 13.; 1 Chron. 29, 2., ist am wahrscheinlichsten Onyx, dessen Werth in früherer Zeit höher als jetzt geschätzt wurde. Vgl. Braun de vest. sacerd. Hebr. L. II. cap. XVIII. p. 574. ed. sec. und Ant. Theod. Hartmann in der Hebräerin Th. 3. S. 90.

e) זְכוֹכִית ἁπ. λεγ. Crystall oder Glas a. r. זָכַךְ rein seyn. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 613.

f) רָאמוֹת noch Ezech. 27, 16. wahrscheinlich rothe Corallen. Vgl. A. T. Hartmann Th. 1. S. 274. und Pareau zu d. St.

g) גָּבִישׁ eigentlich Gefrorenes, z. B. Hagel, Ezech. 13, 11 אֶלְגָּבִישׁ nach einigen Crystall. S. A. T. Hartmann Th. 3. S. 99. Andere verstehen Perlen oder den Beryll darunter. Die Bedeutung bleibt zweifelhaft.

h) D. i. man darf sie gar nicht einmal nennen als Kaufpreis. Soll vielleicht durch diese Art zu reden auf einen geringeren Grad des Werthes der in diesem Verse genannten

und der Besitz der Weisheit ist mehr als Perlen. *i*)
19. Nicht kann man gleich ihr schätzen Topas von Cuschâa, *k*)
mit reinem Gold wird sie nicht aufgewogen.
20. Die Weisheit aber: woher kömmt sie? *l*)
und wo ist des Verstandes Ort?

Kostbarkeiten im Vergleich mit den früher erwähnten hingedeutet seyn?

i) Es ist wenigstens keine etymologische Nothwendigkeit da, bei מֶשֶׁךְ an das Beschwerliche der Perlenfischerei zu denken, so daß man es mit A. T. Hartmann durch mühevollen Aufzug geben müßte. Vgl. Hebr. Th. 1. S. 265. u. Th. 3. S. 82. die über das Wort citirten Schriften. S. auch Rosenmüller zu d. St. — Die etymologische Herleitung von פְּנִינִים ist dunkel, und man muß sich daher bei der Erklärung an Context, Parallelstellen und die alten Versionen halten. An fast allen Stellen, wo das Wort vorkömmt (Spr. 3, 15.; 8, 11.; 20, 15.; 31, 10.; Klagl. 4, 7.), dient es, wie hier, zur Vergleichung der Weisheit, die noch einen höheren Werth habe. Die alt. Uebers. geben es meistens unbestimmt durch einen sehr kostbaren Stein, die Neueren schwanken zwischen Corallen (besonders wegen Klag. 4, 7., wo die פְּנִינִים als roth erwähnt werden) und Perlen, welche schon der Chaldäer hier findet und vorzüglich *Bochart* vertheidigt (Hieroz. P. II. lib. V. cap. 6. Tom. III. p. 601). Vielleicht wurden Corallen und Perlen mit einem und demselben Worte bezeichnet, oder wenigstens doch in den Klagl. 4, 7. Corallen (ungenau) rothe Perlen genannt. Hier passen Perlen besser, weil V. 18. unter רָאמוֹת schon Corallen aufgeführt wurden und wohl überhaupt jene in dem Urim und Thummim unsres Capitels nicht fehlen durften. Vgl. m. Commentar zu Spr. 3, 15.

k) פִּטְדָה 2 Mos. 28, 17.; Ezech. 28, 13., nach unsrer Stelle ein vorzüglich in Aethiopien gefundener Edelstein, wird von den meisten alt. Uebers. für Topas genommen. Gesenius im Wörterb. vermuthet den unechten Smaragd. Ob es unser gewöhnlicher Chrysolith gewesen, bleibt zweifelhaft.

l) Diese Wiederholung der Worte von V. 12. thut große Wirkung und macht den Inhalt von V. 23. desto eindringlicher.

21. Verborgen *m*) ist sie vor den Augen alles Lebenden, und vor des Himmels Vögeln ist sie verhüllt. *n*)
22. Es spricht der Abgrund und das Todtenreich: *o*) „mit unsren Ohren hörten wir nur ein Gerücht von ihr.“ *p*)

Wie hier מָקוֹם und בּוֹא von den Edelsteinen gebraucht wird, so finden wir bei den Arabischen Schriftstellern موضع und أتي. So sagt z. B. *Teifasch*: موضع الزمرد الذي يوتي به منه i. e. locus Smaragdi unde adducitur. S. *Sebald. Ravii* specim. arab. continens descript. et excerpt. libr. Achmed. Teifaschii de gemm. et lapid. pretios. pag. 88.

m) Das ו vor נֶעֶלְמָה als vor der Antwort auf die Frage, ist hier ganz unübersetzbar. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 845.

n) Den Vögeln wird bekanntlich im Orient ein tiefes Wissen und eine außerordentliche Divinationsgabe beigelegt; sie erscheinen da als Dollmetsche und Vertraute der Gottheit. Man denke nur an die Personification der guten Geister des Ormuzd durch Vögel nach der persischen Religionslehre (vgl. Creuzer's Symbolik Th. 1. S. 723), an den die höchste Weisheit des Lebens darstellenden uralten Vogelkönig Simurg auf dem Berge Kaf, an die Vögel-Gespräche des großen mystischen Dichters der Perser Ferid-eddin Attar u. s. w. S. von Hammer's Geschichte der schönen Redekünste Persiens S. 140. Die Erinnerung wird hinreichen, um unsern Vers sowohl wie auch Koh. 10, 20. verständlich zu machen. Vgl. dazu noch von Diez in den Denkwürdigkeiten von Asien Th. 2. S. 340. Schon Grotius erinnert an die Kraniche des Ibycus.

o) מָוֶת steht hier wie Ps. 9, 14.; Spr. 7, 27. für שְׁאוֹל.

p) Also im Lande der Lebendigen wird die Weisheit nicht gefunden, wiewohl man die Spuren ihres Wirkens deutlich erkennet. Im Todtenreiche ist sie nun vollends nicht anzutreffen: denn da hört man sogar nur von ihr, sieht nicht ihr Walten in der Schöpfung. So wird auch die Unterwelt als Weisheitslos dargestellt Koh. 9, 10.

23. Gott weiß den Weg zu ihr,
und er kennt ihren Ort: *q*)
24. denn er schaut hin bis zu der Erde Enden,
was unter'm ganzen Himmel ist, sieht er. *r*)
25. Als er an den Wind die Wage legte, *s*)
und die Wasser mit dem Maas bestimmte;
26. als er dem Regen sein Gesetz vorschrieb,
und die Bahn dem Wetterstrahl der Donnerstimmen: *t*)
27. da sah er sie und that sie kund, *u*)
stellte sie wohl an *v*) und forschte sie auch aus.

---

q) Oder vielmehr: er hat die Weisheit selbst, oder er ist sie selbst. Man halte aber nur die Personification fest.

r) Aehnlich heißt es im Koran Sur. 3. V. 6.: إِنَّ ٱللّٰهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ d. i. wahrhaftig! Gott ist nichts verborgen auf der Erde und im Himmel.

s) Als Gott dem Chaos der Welt Ordnung anerschuf, da brauchte er die Weisheit als seine Rathgeberin. Vgl. Spr. 8, 27—31. לְ vor dem Infinit. עֲשׂוֹת bedeutet cum s. v. a. בְּ im folg. V. Vgl. 2 Mos. 14, 27.; 2 Sam. 18, 29. Mit dem Inf. wechselt das verb. finit. im zweiten Hemistich ab.

t) חֲזִיז nur noch Cap. 38, 25. und Zach. 10, 1. sicher Blitz von dem im Hebr. ungebräuchlichen Stammw. חָזַז, Arab. خَزَّ durchbohren.

u) Nämlich in seinen Werken. So steht auch סִפֵּר Ps. 19, 2. Vielleicht könnte man aber auch blos an das freudige Preisen der Weisheit denken und damit vergleichen Spr. 8, 30. und das im 1 Mos. 1. immer wiederkehrende Beifallswort des zufriedenen Schöpfers: „und Gott sah, daß es gut war."

v) Wie es Spr. 8, 30. von der Weisheit heißt: אָמוֹן

7. Ging ich in's Thor zur Stadt,
   und legte auf dem Markte meinen Sitz zurecht: *d)*
8. traten Jünglinge zurück, wenn sie mich sahen,
   und Greise standen auf, und blieben stehn; *e)*

Hemistichs. Gewöhnlich giebt man עִמָּדִי geradezu durch „mir". Wir können aber poetisch-wörtlich übersetzen: statt Wassers strömte der Fels, bei dem Hiob stand, Oel. So spendete die Natur dem Glücklichen üppige Fülle des reichsten Ueberflusses. Vgl. 5 Mos. 32, 13.

d) Von diesem Verse führt Schultens nicht mehr als zehn verschiedene Erklärungen an. Es herrscht besonders darüber Streit, ob man sich Hiob außerhalb der Stadt oder in ihr wohnend denken solle. Aus יָצָא läßt sich dieses eben so wenig bestimmen, wie aus עֲלֵי: denn jenes braucht nicht gerade vom Herausgehen nach dem Thore der Stadt nothwendig erklärt zu werden, sondern kann überhaupt ausgehen (wie das arab. خَرَجَ), aus dem Hause gehen bedeuten; dieses aber kann sowohl durch *super* i. e. *per*, als durch *ad* (wo es dann, wie häufig, für אֶל steht) übersetzt werden. Entweder also: „ging ich in's Thor zur Stadt", oder „ging ich durch die Stadt hinaus zum Thore". Aber nach der letzteren Auffassung wäre עֲלֵי קָרֶת ein ziemlich müssiger Zusatz. Ueberhaupt scheint es nach dem unsrem Buche vorausgehenden historischen Berichte über Hiob doch angemessener, sich denselben auf dem Lande lebend zu denken. Dann ist auch der außerordentliche Eindruck, den seine persönliche Erscheinung auf die im Gerichte (denn שַׁעַר wie רְחוֹב steht vom Gerichtsplatze) Anwesenden machte, noch mehr erklärbar.

e) Vor רָאוּנִי suppl. אִם. Die Jünglinge נֶחְבָּאוּ nicht: „sie verbargen sich", das würde zu stark ausgedrückt seyn, sondern: „sie traten zurück, zogen sich zurück, machten Hiob Platz", aus Ehrfurcht nämlich. In so großem Ansehn stand er. Aber selbst graue Häupter erhoben sich voll Ehr-

sebt dort, wie sie vom Fuß verlassen, *p*)
hängen, schweben fern vom Menschen! *q*) —
5. Aus der Erde sproßt die Nahrung auf,
und unten wird sie wie vom Feuer umgewühlt. *r*) —

---

sonst im Hebräischen nicht vorkommenden Bedeutung des arab. L. جر Fuß des Berges zu nehmen (es bricht ein Strom aus des Berges Grund hervor), noch mit Rosenmüller etwas schwerfällig מֵעִם־גָּר aufzulösen durch: מֵעִם אֲשֶׁר גָּר בּוֹ, von da aus, wo er (nämlich der Mensch) wohnt, bricht er die Kanäle aus. Denn der letztere Erklärer, wie auch die meisten andern neueren, nimmt auch נַחַל nicht in der gewöhnlichen, sondern in der nirgends sonst angetroffenen Bedeutung von Schacht, Kanal, wo dann פָּרַץ transit. steht für: durchbrechen.

p) Eigentlich: sie sind vergessen vom Fuße, d. i. der Fuß dient ihnen nicht zum Hinuntersteigen in die Tiefen der Erde, sondern sie müssen sich an Seilen hinablassen. Der etwas kühne Ausdruck des Originals (הַנִּשְׁכָּחִים מִנִּי־רָגֶל) deutet aber vortrefflich auf die gänzliche Ungewohnheit der Bergleute, auf ihren Füßen sicher einherzugehen. Daß hier das ה vor נִשְׁכָּחִים eine demonstrative Bedeutung habe, ist schon von *Pareau* zu d. St. richtig bemerkt worden. Vgl. dessen Erläuterung des ganzen Capitels an seiner Comment. immortalit. et vit. fut. not.

q) Man könnte vielleicht auch erklären: mehr als Menschen zu thun pflegen, wanken sie, d. i. ihr unsicherer und schwankender Gang gleicht gar nicht dem der Menschen, sondern (wie schon andere Ausleger bemerken) jenem der Schatten im Todtenreiche. Doch ist nach unserer Erklärung poetischer die traurige Abgeschiedenheit der Bergleute ausgedrückt. In dem Hängen und Schweben findet mein verehrter Herr College v. Leonhard das sogenannte „Fahren auf dem Knebel“ beschrieben.

r) Dieser Vers muß als eine sentimentale Reflexion betrachtet werden. Ist es doch, als wenn der Mensch undank-

6. Des Sapphirs Ort ist das Gestein der Erde,
und den Goldstaub findet man daran. s)

---

bar gegen die gütige Erde genannt werden könnte, weil er in ihrem Innern, aus dem sie ihm Nahrung hervorgehen läßt, verheeret und verwüstet. Den gleichen Gedanken drückt *Plinius* auf folgende Weise aus: „Persequimur omnes ejus (terrae) fibras, vivimusque super excavatam. Imus in viscera ejus, et in sede Manium opes quaerimus, tanquam parum benigna fertilique, quaqua calcatur". Lib. XXXIII. zu Anfang. — Der Begriff der alma mater ist recht absichtlich durch den nom. absol. אֶרֶץ hervorgehoben. Nach v. Leonhard muß beim zweiten Hemistich an das sogenannte „Feuersetzen" gedacht werden.

s) D. i. unter den in der Erde verborgenen Steinen wird der Sapphir vom Menschen gefunden. Das Suffix. fem. gen. an אֲבָנִים bezieht sich sicher auf אֶרֶץ. Ueber den סַפִּיר vgl. auch 2 Mos. 28, 18.; 39, 11.; 54, 11.; Ezech. 1, 26.; 10, 1.; Hohesl. 5, 14. Er heißt bei den Persern اللازورد lapis lazuli. Syr. ܣܦܝܠܢ; chald. סַמְפִּיר; LXX: σάπφειρος. Schon die Alten unterscheiden einen doppelten Sapphir, einen rein-himmelblauen durchsichtigen (den echten) und einen mit eingestreuten Goldpuncten undurchsichtigen (den unechten, den Lasurstein). Vgl. *Plin.* Hist. natural. 37, 39.; Braun de vestitu sacerdot p. 538; Bellermann die Urim und Thummim S. 44. Schon frühere Ausleger, z. B. J. D. Michaelis und Eichhorn, beziehen עַפְרֹת זָהָב auf diesen Goldstaub des Sapphir, wo dann לוֹ auf אֶבֶן ginge, welches freilich sonst fem. gen. ist. Auch Herr v. Leonhard ist für Lasurstein wegen der Eisenkiespuncte, die so leicht mit Goldstaub verwechselt werden konnten. Da der Lasurstein sehr selten ist, so hat ihn der Dichter hier genannt. Andere lassen den Dichter im zweiten Hemistich zur Erwähnung des eigentlichen Goldes übergehen, wo dann Goldstaub für Goldstufen gesetzt wäre, so daß sich לוֹ nun auf מָקוֹם bezöge, wie dieses schon zum Theil die alten Uebers. so erklären. *Vulg.* locus sapphiri lapides ejus, et glebae illius aurum. Warum wäre aber Gold hier Goldstaub genannt?

15. Dem Blinden war ich Auge,
dem Lahmen war ich Fuß. *n*)
16. Den Armen war ich Vater,
und des Unbekannten Streit untersuchte ich. *o*)
17. Ich zerbrach des Bösen scharf Gebiß, *p*)
und riß den Raub aus seinen Zähnen.

---

traute Gefährte des Einsamen in schlagfertigen Gegenreden, übersetzt von Gustav Flügel S. 260. — Das zweite Hemistich hebt nur das וַיִּלְבָּשֵׁנִי des erstern mehr hervor. Die genannten Kleidungsstücke deuten besonders auf Schmuck und Zierde. S. darüber Jahn in der bibl. Archäologie Thl. 1. B. 2. S. 92 u. 123. מְעִיל ein langer, weiter Talar ward von Vornehmen und vorzüglich vom Hohenpriester getragen; ebenso gehörte diesem auch צָנִיף, ein Turban. Vgl. Zachar. 3, 5.

n) Es ist offenbar bildlich die geistige Unterstützung gemeint, welche der Erleuchtete dem minder Verständigen reicht.

o) Bezeichnung des von aller Partheilichkeit entfernten Strebens, einem jeden zu seinem Rechte zu verhelfen. Selbst des Unbekannten Rechtssache untersuchte Hiob genau, wenn er von ihm um seinen verständigen Rath gebeten wurde. Matter wird der Sinn, wenn man mit der *Vulg.* übersetzt: „et causam, quam non nesciebam, diligentissime investigavi". Dann wäre blos die Gewissenhaftigkeit Hiob's in der richterlichen Entscheidung beschrieben.

p) מְתַלְּעוֹת f. v. a. מַלְתְּעוֹת Ps. 58, 7., eigentlich: die Werkzeuge zum Beißen a. r. لَتَعَ beißen, wohl nur poetischer Ausdruck für Zähne. Gewöhnlich giebt man das Wort durch Backenzähne oder Vorderzähne a. r. تَلَعَ extulit se, longus fuit. Vgl. Gesenius u. d. W. — So mitleidig Hiob gegen den Bedrückten war, so furchtbar zeigte er sich dem grausamen Unterdrücker. Das gebrauchte Bild ist von der Bekämpfung wilder Thiere hergenommen.

18. Ich sprach: „mit meinem Neste werd' ich sterben, q)
„und gleich dem Sande meine Tage mehren; r)

---

q) Gewöhnlich: „in meiner Hütte werd' ich sterben", wie schon *Hieronymus*, so daß der Sinn wäre: ruhig und sanft werde ich in meiner Familie verscheiden. Beachten wir aber den Inhalt des zweiten Versgliedes, wo von der Hoffnung einer langen Lebensdauer die Rede ist, so scheint עם (welches allerdings auch in bedeuten kann, z. B. 5 Mos. 8, 5) passender für mit genommen zu werden. Der so verstärkte Sinn ist dann: ich werde nicht das traurige Gefühl zu ertragen haben, aus der mir befreundeten Stätte und meiner mir theuren Familie (denn Haus und Familie liegt in קֵן) scheiden zu müssen, sondern mit meinem Hause zugleich sterben. Dieß ist hyperbolisch-sprüchwörtlicher Ausdruck der sicheren Hoffnung eines sehr langen Lebens, von einem Vogel, vielleicht einem Adler hergenommen, der mit seinem sicher gebauten Neste zugleich zu Grunde gehend gedacht wird. Vgl. Obad. V. 4. Aber mit jüdischen Auslegern die Worte auf die Sage von dem über seinen mit Wohlgerüchen angefüllten Neste erst nach einem Alter von mehr als tausend Jahren sterbenden Vogel Phönix zu beziehen, scheint gewagt. So unter den Neueren Herder und Justi. Vgl. dessen Sionitische Harfenklänge S. 88.

r) Sand als Bild großer Menge im A. T. ist bekannt genug. Vgl. z. B. 1 Mos. 22, 17.; Hab. 1, 9. u. s. w. Wir reichen also mit der gewöhnlichen Bedeutung von חוֹל vollkommen aus und brauchen nicht der unsicheren traditionellen jüdischen Erklärung beizutreten, nach der das Wort hier Phönix heißen, und wohl gar חוּל zur Unterscheidung von חוֹל Sand punctirt werden soll. Merkwürdig ist es, wie schon unter den alt. Uebers. die LXX und *Vulg.* einer solchen exegetischen Tradition bei der Erklärung des Wortes folgten, indem sie in ihm zwar nicht den Vogel, aber doch den Baum Phönix, d. i. die Palme finden, die gleichfalls ein sehr hohes Alter erreichen soll. *LXX*: *εἶπα δὲ, ἡ ἡλικία μου γηράσει ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, πολὺν χρόνον βιώσω*; *Vulg.* et sicut palma multiplicabo dies. Der Chald. und Syr. aber übersetzen wie wir.

19. „stets offen wird dem Wasser meine Wurzel seyn,
„und Thau auf meinen Zweigen übernachten; *s*)
20. „mein Ruhm wird frisch mit mir verbleiben, *t*)
„und mein Bogen sich in meiner Hand erneuen.“ *u*)
21. Sie hörten mich und harreten,
und waren still gespannt auf meinen Rath; *v*)
22. nach meinem Worte sprachen sie nicht mehr,
denn meine Rede träufelte auf sie; *w*)
23. sie harrten, wie auf Regen, meiner,
und lechzten wie nach Aernteregen. *x*)

---

s) Bildliche, von einem wohlbewässerten und daher schön grünenden Baume entlehnte Beschreibung der immer frischen Gesundheit.

t) Wie wir sagen: der Mann wird sich nicht überleben. So wie die Körperkraft, wird auch der Ruhm Hiob's frisch bleiben.

u) Der Ausdruck ist vom Kriege hergenommen, in dem der Bogen das Werkzeug des zu erringenden Ruhmes ist. Der Sinn ist also: meine mir Ruhm verschaffende Kraft wird sich stets erneuen, nie sich abnutzen.

v) Mit besonderem Wohlgefallen kehrt Hiob zur Betrachtung seines ehemaligen Ansehns in der Rathsversammlung des Volkes zurück. Oder sollen wir etwa die V. 21 — 23 als verschoben uns denken und sie nach V. 10 hinaufrücken? —

w) Ein unausgeführtes Bild des Sinnes: meine Rede in ihrer Einwirkung auf die Herzen der Zuhörer war zu vergleichen mit dem auf den Erdboden träufelnden Regen, also erquickend und erweichend. Vgl. dasselbe Bild 5 Mos. 32, 2.; Mich. 2, 6.; Am. 7, 16.

x) Weitere Benutzung des im vorigen Verse angefangenen Bildes. Das Harren auf Hiob's Rede wird besonders durch die Vergleichung mit dem Hoffen auf מַלְקוֹשׁ, welches der vor der Erndte im Orient nöthige Regen ist, stark gemalt. Vgl. 5 Mos. 11, 14.; Jer. 3, 3.; 5, 24.; Joel 2, 23. — Das Mundaufsperren für Lechzen ist orientalisch-sinnlich malend. פָּעַר mit פֶּה in demselben Sinne wie hier Ps. 119, 131.

24. Ich lachte die an, welche nicht vertrauten, *y*)
und meines Angesichtes Leuchten konnten sie nicht
trüben. *z*)
25. Wählt' ich ihre Weise, so saß ich da als Haupt,
und ließ mich nieder, wie ein König unter seinem
Haufen,
wie ein Tröster unter Trauernden. *a*)

---

y) Sinn: in gefährlichen Lagen zeigte ich mich denen, welche den Muth sinken ließen und das Vertrauen verloren, heiter und gefaßt. שָׂחַק mit אֶל wird heißen: einen anlachen, mit עַל: einen auslachen. S. Cap. 30, 1. So steht הֶאֱמִין absolut für: auf Gott vertrauen, daß er Rettung sende, Jes. 7, 9. Etwas gesucht ist der Sinn nach der gewöhnlichen Erklärung der Worte: wenn ich einmal von meinem gewohnten Ernste abging und die Leute anlachte, glaubten sie nicht, daß es möglich sey, und erwiesen mir also ungeachtet einer solchen Herablassung keine geringere Ehrerbietung. Z. B. de Wette: „Lächelt' ich ihnen, sie glaubtens nicht". Aber die von mir vorgeschlagene Erklärung wird auch mehr von dem Parallelismus begünstigt.

z) Wörtlich: und meines Angesichtes Licht konnten sie nicht niederschlagen. Ueber die Redensart הִפִּיל פָּנִים vgl. 1 Mos. 4, 5. 6.; Jerem. 3, 12., wo Kal steht: „das Gesicht fällt", für: die Augen senken sich zur Erde, die Miene wird finster. Licht des Antlitzes für Heiterkeit, wie Spr. 16, 15. Der Sinn ist also: die Muthlosen konnten mir meine aus dem Vertrauen auf Gott fließende Heiterkeit nicht schwächen. In dem bildlichen Ausdrucke אוֹר פָּנִים liegt sicher nicht die Bedeutung von *gravitas*, wie Rosenmüller meint.

a) Sinn: wenn sich Hiob von seinem ländlichen Aufenthalte in die Stadt begab und an den öffentlichen Versammlungen ihrer Bewohner Theil nahm, wurde ihm die größte Ehre und Aufmerksamkeit erwiesen. Aus diesem Verse geht eben so deutlich hervor, daß Hiob außerhalb der Stadt wohnte, so daß die gegebene Erklärung von V. 7. ihre Bestätigung erhält, als daß er nicht wirklicher König des Landes Uz war

Dreißigstes Capitel.

1. **Und nun verlachen mich, die unter mir an Alter stehen, b)**
deren Väter ich nicht würdigte,
den Hunden meiner Schaafe gleichzustellen. c)

(wozu ihn viele Ausleger machen), weil dann die Vergleichung: „wie ein König in dem Volkshaufen", um Hiob's Ansehen zu beschreiben, unpassend und überhaupt die ganze Schilderung der ihm erwiesenen Ehrerbietung überflüssig wäre.

b) Aber wie ganz anders ist es nun mit Hiob geworden! — Ehedem hatten ihm selbst die Greise Ehrfurcht erwiesen — jetzt verspotten ihn sogar die, welche jünger sind, als er. Man muß ja nicht unter diesen die Freunde verstehen. שָׂחַק mit עַל auslachen, wie Ps. 52, 8.; 2 Chron. 30, 10. und im Arab. ضحك mit علي gebraucht wird.

c) D. i. die aus einem ehrlosen niedrigen Geschlechte abstammen. Hiob spricht als Araber, welcher stolz ist auf den Adel seines Stammes. Der verdammende Ausspruch über die Vorfahren seiner gegenwärtigen Spötter paßt ganz für den Mund eines reichen arabischen Hirten-Emirs und wird in seiner vollen Stärke erst verständlich, wenn man sich erinnert, daß der Hund dem Morgenländer und insbesondere dem Hebräer als ein unreines Thier gilt. S. 1 Sam. 17, 43.; 2 Sam. 16, 9.; Spr. 26, 11.; 2 Petr. 2, 22. „Die Hunde dürfen nicht unter das Dach eines Muselmannes kommen, und werden getödtet, wenn sie deren Kleider berühren. Sie müssen desfalls sich unter bloßem Himmel aufhalten, und von den Vermächtnissen und Almosen barmherziger Leute leben, oder von dem Glücke ihre Nahrung erwarten". Hasselquist in seiner Reise nach Palästina S. 109. und Jahn in der bibl. Archäologie Thl. 1. B. 1. S. 326. — Bei einem Satyrischen Dichter der Araber heißt es: وانت اذل من كلب النباح d. i. du bist niedriger als ein bellender Hund. S. *Jones* poes. asiat. commentar. ed. *Eichhorn* pag. 325. Mohammed sagte: die Engel betreten kein Haus, worinnen Hunde und Gemälde sind. Vgl. v. Hammer's Auszüge aus der Sunna oder der mündlichen Ueberlieferung

2. Ihrer Hände Kraft, was sollte sie auch mir? —
bei ihnen müßte ja das hohe Alter selbst verderben! *d)*
3. Bei Mangel und bei Hungersnoth verdorrt, *e)*

Mohammed's in den Fundgruben des Orients Thl. 1. S. 187. — שִׁית עִם ist hier ganz unser gleichstellen. Schultens und nach ihm neuere Ausleger, wie Rosenmüller, de Wette u. A. nehmen עִם für עַל und übersetzen: „deren Väter ich nicht gewürdigt, zu setzen über die Hunde meiner Heerde". Aber nach der Sprache leichter und dem Sinne stärker ist die oben gewählte Uebersetzung, welche schon die Alten richtig ausdrücken, wie z. B. *Hieronymus:* „quorum non dignabar patres ponere cum canibus gregis mei."

d) Nützen können ihm solche Menschen wenigstens nicht in seinem hülflosen Zustande. Selbst wenn sie körperlich stark wären (was sie aber nach V. 3 u. fg. nicht sind), könnten sie mit ihrer physischen Kraft dem Leidenden nicht beistehen; nur Theilnahme und Mitgefühl thut dem unglücklichen Hiob Noth. Aber jene Verworfenen sind so roh, daß selbst hülfsbedürftige Greise, die doch vorzüglich durch ihre Erscheinung Mitleiden einflößen, neben ihnen zu Grunde gehen müßten, ohne daß sie eine Hand zu ihrer Rettung regen würden. — כֶּלַח ist hier hohes Alter, wie oben Cap. 5, 26. und das Abstract. für das Concret. gebraucht. Die von Rosenmüller angenommene Bedeutung *integritas* (nach einer irrigen Vergleichung des syr. ܟܠܚ bei Castell) paßt hier gar nicht. Schultens sagt von unserer Stelle, sie sey ein *salebrosissimus locus,* und giebt von ihr neunzehn verschiedene Erklärungen an. Das lexicalisch-schwierige כֶּלַח und der ziemlich dunkele Zusammenhang des Verses mit dem vorhergehenden verursachen diese Vieldeutigkeit des Sinnes.

e) Hiob verliert sich nun in eine etwas weitläuftige Beschreibung des niedrigsten und verachtetsten Geschlechtes roher beduinischer Wüstenbewohner. J. D. Michaelis, Muntinghe, Eichhorn u. a. denken an Troglodyten. Zuerst schildert Hiob sie als von Hunger ganz ausgedorrt. חֶסֶר Mangel, wie Spr. 28, 22. Die in mehreren Handschriften

benagen sie die Wüste, *f)*
die alte Oede und Verödung. *g)*

---

und gedruckten Ausgaben befindliche Lesart בְּחֶסֶר paßt wenig. In גַּלְמוּד, eigentlich durum saxum, liegt hier nicht die Bedeutung der Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit (vgl. Cap. 3, 7.), wie die alten Uebersetzer das Wort verstehen, sondern das Bild der Saftlosigkeit und Austrocknung durch Hunger.

f) עָרַק paßt wegen des Zusammenhanges und V. 17. besser in der aus dem Syr. und Arab. erwiesenen Bedeutung von benagen, wie auch die *Vulg.* übersetzt: qui rodebant in solitudine, als in der, welche das Wort gleichfalls im Syr. und Arab. hat, von fliehen, nach der Uebersetzung der LXX, des Chald. und neuerer Ausleger, wie Rosenmüller's, de Wette's u. a. Was diese Menschen aus der Wüste besonders abnagen, wird aus dem folgenden Vers deutlich.

g) Eigentlich: das Gestern der Oede und Verödung. So nehmen wir אֶמֶשׁ in seiner gewöhnlichen Bedeutung, welche gerade hier einen vorzüglichen Sinn giebt, indem Hiob in seiner elegischen Stimmung die dem Menschen schauerliche Wüste als immer da gewesen bezeichnet, so weit man nur die Tage rückwärts verfolgen könne. Andere, wie schon der Chaldäer, denken bei dem Worte an die mit der vorher genannten zusammenfließenden von voriger Nacht (1 Mos. 19, 34.; 31, 29.) und nehmen den besonderen Begriff der Dunkelheit heraus, wie z. B. Drusius, Gesenius u. a. Vgl. Jerem. 2, 6. Dann würde aber doch wohl einer von den ganz gebräuchlichen Ausdrücken für Nacht oder Finsterniß im Texte stehen; unser Wort in dieser Bedeutung wäre immer auffallend. J. D. Michaelis in den Supplem. pag. 103 vergleicht das syr. ܐܘܡܫܐ ager, wie auch Eichhorn übersetzt: „Gefilde der Verödung". Allein jenes syrische Wort hat blos die Autorität von Schindler für sich, und kein alter Lexicograph kennt es. Vgl. Gesenius im thesaur. ling. hebr. s. v. Die von mir angenommene Erklärung geben auch de Wette und Rosenmüller. Gesenius bemerkt zwar dagegen, daß أَمْسِ ausdrücklich eine kurze Vergangenheit bedeute; aber es ist doch auch leicht denkbar, daß diese

4. Sie streifen neben dem Gesträuche Melde ab, *h*)
und Ginster-Wurzel ist ihr Brot. *i*)
5. Aus dem Orte treibt man sie, *k*)

Bedeutung im Hebräischen von unsrem Verfasser hier einmal sey hintangesetzt worden. „Die gestrige Nacht der Oede“ bleibt immer ein auffallender Ausdruck. Daher auch die gewagte Conjectur von Reiske, welcher Dathe und Muntinghe folgen, anstatt אֶמֶשׁ שׁוֹאָה zu lesen: אֹם שׁוֹאָה (?) das Volk der Verwüstung, so daß שׁ in אֶמֶשׁ aus Versehen doppelt geschrieben worden sey. — שׁוֹאָה וּמְשֹׁאָה als verwandte und ähnlich lautende derivata desselben Stammes, wie diese auch stehen Cap. 38, 27.; Zeph. 1, 15., verstärken den Begriff. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 671 u. 857; Ewald in der krit. Gramm. S. 637.

h) קָטַף abpflücken, 5 Mos. 23, 36. Oben Cap. 8, 12. Niph. abgeschnitten werden. — מַלּוּחַ *ἅλιμος*, atriplex Halimus Linn., Melde, ein dem Salat ähnliches, salzig schmeckendes Gewächs, dessen junge Blätter sowohl roh, als gekocht von armen Leuten gegessen werden. Vgl. besonders *Bochart* im Hieroz. T. I. L. III. cap. XVI. Tom. II. pag. 223. nach der Leipz. Ausg. — עֲלֵי־שִׂיחַ, weil jenes Gewächs vorzüglich an Zäunen gefunden wird. Es wird durch diesen Zusatz uns die ganze Gegend näher beschrieben, welche nichts als Unkraut, Strauchwerk trägt. Ueber die zum Theil unverständliche Erklärung dieser Worte bei den alt. Uebers. s. Rosenmüller zu d. St.

i) רֹתֶם nach *Hieronymus* juniperus, d. i. Wachholderstrauch, wie die hebr. Ausleger erklären. Besser aber nach dem arab. رَتَمَةٌ Ginster- oder Pfriemenstrauch (spartium junceum Linn.), welcher in den Wüsten von Arabien und Aegypten häufig wächst und dessen bittere Wurzeln zur Nahrung der Armen dienen. Vgl. Schultens zu d. St. und J. D. Michaelis in den Supplem. p. 2270.

k) Bezeichnung der starken Verabscheuung dieses Geschlechtes von Seiten der gesitteten und vornehmen Araber.

schreit ihnen nach, wie Dieben. *l*)
6. In schauerlichen Thälern wohnen sie, *m*)
in Staub- und Felsenhöhlen;
7. zwischen Sträuchen stöhnen sie, *n*)

גֵּו in der gewöhnlichen Bedeutung von Rücken oder Körper, paßt hier auf keinen Fall, sondern es entspricht ganz dem chald. גּוּ *medium.* Der Ausdruck מִן־גֵּו bezieht sich aber auf den Einfall jenes herumstreifenden und räuberischen Gesindels in Städte und Dörfer, wo sie nicht geduldet, sondern mit Gewalt vertrieben werden.

l) Genauere Verdeutlichung des im vorhergehenden Hemistich Gesagten. Die Einwohner des Ortes, wo jene einbrechen, verjagen sie unter lautem, den ganzen Ort zur Theilnahme aufregenden Geschrei, כַּגַּנָּב „wie man einen Dieb verscheucht", d. i. weil man sie freilich auch als Diebe zu fürchten hat.

m) עֲרוּץ, häufig auch in anderen Codd. עֲרִיץ geschrieben, ist eigentlich etwas Schauerliches, a. r. עָרַץ sich fürchten und in Furcht setzen. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. vergleicht das Arab. عَرْضٌ densa et umbrosa vallis. Daher übersetzen Eichhorn und Justi: sie wohnen in bebuschten Thälern. Muntinghe und Schröder hingegen wollen עֲרוּץ blos in der Bedeutung des Arab. عَرْضٌ oder عُرُوضٌ von einem breiten und ausgedehnten Strich Landes überhaupt nehmen; das Wohnen in Thälern sey aber bei den Morgenländern ein Beweis der verächtlichsten Armuth und Niedrigkeit. Nach unsrer Erklärung, bei der wir dem Hebräischen Sprachgebrauch treu bleiben, gewinnt aber die Beschreibung an individueller Lebendigkeit. — לִשְׁכֹּן nimmt man gewöhnlich vom vorhergehenden Verse abhängig: „sie werden vertrieben u. s. w., so daß sie wohnen". Aber das Gerundium steht hier geradezu für das Verb. finit., wie oben Cap. 5, 11. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 787.

n) נָהַק stand oben vom Geschrei des wilden Esels vor

unter Dornen sind sie hingeschüttet; *o*)
8. eine Ehr- und Namenlose Brut,
werden aus dem Lande sie gepeitscht. *p*)
9. Und solchen bin ich nun zum Spottlied worden,

Hunger Cap. 6, 5.; daher nimmt man es meistens auch hier von dem Schreien des armen und hungrigen Gesindels nach Speise. Andere, wie schon *Hieronymus*, denken gerade umgekehrt an das Jauchzen und wilde Freudengeschrei. Stärker wird der Ausdruck, wenn wir in demselben die unartikulirten Töne des dem Thiergeschlechte des Feldes näher stehenden ungesitteten Menschenhaufens bezeichnet finden.

o) Wenn in dem vorhergehenden Hemistich durch die Art, wie jener niedrige Haufe hinter dem Gesträuche, wo er sich gelagert hat, Töne von sich giebt, die thierische Rohheit gemalt wird, so soll auch diese jetzt in dem zweiten gleichfalls abgebildet werden durch die Beschreibung seines unordentlich Durcheinanderherliegens hinter den Dornenbüschen. Unstreitig liegt diese Schilderung der wilden Unordnung in der Art, wie jenes Gesindel sich zu lagern pflegt, in dem malenden Ausdrucke יְסֻפָּחוּ a. r. סָפַח gießen, schütten, nicht, wie man gewöhnlich hier annimmt, a. r. סָפַח hinzufügen: „sie versammeln sich unter Dorngebüsch", welche Erklärung einen schwachen Sinn giebt. Aber wenigstens unnöthig ist die auf der anderen Seite zu starke Erklärung von J. D. Michaelis und Eichhorn, welche سَافَحَ in der Bedeutung der dritten Conj. *scortari* vergleichen: „und buhlen unter'm Dorngebüsch". Vgl. Supplem. ad lex. Hebr. p. 1786. — חָרוּל Dornstrauch, wie Spr. 24, 31.; Zeph. 2, 9.

p) Als ganz Ruch- und Ehrlose werden sie in dem Lande der gesitteten Araber (אֶרֶץ im Gegensatze von שׁוֹאָה) nicht geduldet. בְּלִי־שֵׁם Nicht-Name d. i. Namenlosigkeit, Schande. Ueber die Bedeutung der Negation in solcher Zusammensetzung s. oben Cap. 26, 2. — נִכְּאוּ Niph. a. r. נָכָא s. v. a. נָכָה schlagen, paßt hier sehr gut. Andere Auffassungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

und ihnen zum Gespräch! *q*)
10. Mit Abscheu wenden sie von mir sich weg,
und enthalten sich vor meinem Angesicht des Speiens nicht. *r*)
11. Ja, seinen Zaum löst jeder und demüthigt mich, *s*)
und vor meinem Angesichte lassen sie den Zügel schießen.
12. Zur Rechten steht auf eine Brut, *t*)

---

q) Vgl. Klagl. 3, 14., wo נְגִינָה ebenso gebraucht ist; s. auch Ps. 69, 13.; oben Cap. 17, 6.

r) D. i. sie äußern durch Ausspeien ihren Abscheu. Stärker noch oben Cap. 17, 6. Zu stark die *Vulg.*: faciem meam conspuere non verentur. So auch Rosenmüller. Zu schwach hingegen wird der Sinn, wenn man, wie Eichhorn und Justi, blos daran erinnert, daß im Orient das Ausspeien in Gegenwart eines angesehenen Mannes eine große Unhöflichkeit sey. Vgl. Harmar's Beobachtungen über den Orient Thl. 3. S. 376. Das Ausspeien vor Hiob's Angesicht muß hier auf jeden Fall als bestimmtes Zeichen des Ekels genommen werden.

s) Man bemerke die Steigerung des Gedankens: jene Nichtswürdigen erlauben sich Alles in des Leidenden Gegenwart, denn dieser Sinn liegt in dem gebrauchten Bilde „den Zaum lösen". Die Lesart im Chethib יִתְרוֹ verdient wegen des Parallelismus vor der im Keri יִתְרִי den Vorzug, so daß יֶתֶר Strick dem erläuternden רֶסֶן im folgenden Hemistich gegenübersteht. Wenn man nach dem Keri liest, muß man übersetzen: „denn, weil (Gott) meine Sehne schlaff gemacht und mich bedrängt, d. i. weil er meine Lebenskraft geschwächt und mich mit Leiden quält, so (nach dem Folgenden) lassen sie vor meinem Angesicht den Zügel schießen". Auch dieser Sinn wäre ebenso der Sprache, als dem Zusammenhange angemessen. Aber wenig paßt hier zum Verb. פִּתַּח die Bedeutung *praestantia* von יֶתֶר, welche Dathe annimmt: „postquam dignitate mea me deus privavit". Die alt. Uebers. zeigen wenig Einsicht in den Sinn der Worte.

t) Nur weitere bildliche Exornation, wie die Nichtswürdigsten sich jetzt vermessen gegen ihn, den einst von den An

sie stoßen meine Füße fort, *u*)
und werfen gegen mich auf des Verderbens Wege. *v*)
13. Sie reißen meinen Pfad auf, *w*)
zu meinem Falle helfen sie,
keiner unterstützet sie. *x*)
14. Wie eines breiten Mauerrisses Einsturz kommen sie, *y*)

---

gesehensten Hochverehrten, betragen. פִּרְחַח verächtliche Brut. S. den Erweis dieser Bedeutung aus dem arab. فَرْخٌ bei Schultens zu d. St. So steht auch זֶרַע Jes. 1, 4.; 57, 4.; Ps. 37, 28. — Das Aufstehen dieser Brut zur Rechten Hiob's, ist weiter nicht zu urgiren, sondern heißt überhaupt: sie erheben sich gegen ihn.

u) Bloßer Ausdruck der frechen Mißhandlung Hiob's. S. oben Cap. 24, 4.

v) Der bildliche Ausdruck ist von dem Angriffe der Belagerer hergenommen. S. Cap. 19, 12.

w) נָתַס s. v. a. נָתַץ, wie auch mehrere Codd. נָתְצוּ (wohl zur Erläuterung) lesen. Das Bild ist übrigens durch sich selbst klar.

x) Bezeichnung der gänzlichen Verachtung dieser Menschen durch eine sprüchwörtliche Redeweise: „sie haben keinen Helfer", d. i. es läßt sich niemand mit ihnen ein. Vgl. die erläuternde arabische Parallele aus der Hamase bei Schultens zu d. St. Mehrere Ausleger nehmen לָמוֹ für לוֹ (in Bezug auf Hiob) und die dritte Person nach einer enallage für die erste לִי. So z. B. Eichhorn: „und niemand steht mir bei". Vgl. aber gegen die Annahme der Form לָמוֹ als eines Singulars Gesenius im Lehrgeb. S. 221. Dagegen Ewald in der krit. Gramm. S. 305. S. oben Cap. 20, 23. Justi: und niemand hilft mir gegen sie.

y) D. i. plötzlich und mit gewaltigem Geräusch kommen sie als angreifende Feinde, von welchen das schon im vorhergehenden Verse gebrauchte Bild hergenommen war und hier nur weiter exornirt erscheint. Ein breiter Riß in einer Mauer bewirkt einen plötzlichen Einsturz derselben unter starkem Krachen. Vgl. zur passenden Erläuterung des Bildes

unter Tosen wälzen sie sich fort. *z*)
15. Er hat sich gegen mich gewandt! *a*) —

Jes. 30, 13., wo eben so פֶּרֶץ נֹפֵל steht. Daß aber bei dem von einer zusammenstürzenden Mauer entlehnten Bilde ganz besonders an das starke Geräusch solle gedacht werden, sieht man aus dem im folgenden Hemistich dem פֶּרֶץ רָחָב des ersten entsprechenden תַּחַת שֹׁאָה. Gewöhnlich übersetzt man: „durch weiten Mauerriß dringen sie", nach dem Vorgange des *Hieronymus:* „quasi rupto muro". Dann wäre das Bild von einer eroberten Stadt hergenommen, in welche der Feind in dichten Haufen durch die gesprengte Mauer dringt. Sprache und Zusammenhang lassen beide Erklärungen zu. Auch das von dem Chald. in den Worten gefundene Bild, welches unter den neuern Auslegern Eichhorn in seiner Uebersetzung ausdrückt: „wie breite Ströme kommen sie", kann sprachlich und dem Sinne nach vertheidigt werden: denn פֶּרֶץ bedeutet auch weite Ausbreitung des Wassers 2 Sam. 5, 20. Die Wahl einer dieser verschiedenen Erklärungen muß hier einmal dem subjectiven Gefühle überlassen bleiben.

z) Wie die Steine der eingestürzten Mauer sich zerstörend unter Krachen fortwälzen: so die angreifenden Feinde unter fürchterlichem Geräusch. Je nachdem die Erklärung des vorhergehenden Hemistichs gewählt wurde, wird in diesem שֹׁאָה genommen, welches sowohl das Geräusch des einstürzenden Gebäudes als die Trümmer desselben und auch brausenden Sturm bedeuten kann.

a) הָהְפַּךְ עָלַי als Ausruf zu nehmen. Gott ist Subject, wie wir dessen Namen, als sich von selbst verstehend, schon oft in unsrem Buche ausgelassen fanden. Andere nehmen die dritte Pers. des verb. impersonell, wie z. B. Eichhorn: „es ist mit mir ganz anders worden", welches auch angeht. Eine gewöhnliche Erklärung ist auch, daß man הָהְפַּךְ mit בַּלָּהוֹת verbindet: „Schrecken wenden sich gegen mich, oder: stürzen auf mich". Auch diese Erklärung ist zulässig, und es ist schwer zu entscheiden, welche die wahre sey.

sie stoßen meine Füße fort, *u*)
und werfen gegen mich auf des Verderbens Wege. *v*)
13. Sie reißen meinen Pfad auf, *w*)
zu meinem Falle helfen sie,
keiner unterstützet sie. *x*)
14. Wie eines breiten Mauerrisses Einsturz kommen sie, *y*)

---

esehensten Hochverehrten, betragen. פִּרְחָח verächtliche Brut. S. den Erweis dieser Bedeutung aus dem arab. فَرْخٌ bei Schultens zu d. St. So steht auch זֶרַע Jes. 1, 4.; 57, 4.; Ps. 37, 28. — Das Aufstehen dieser Brut zur Rechten Hiob's, ist weiter nicht zu urgiren, sondern heißt überhaupt: sie erheben sich gegen ihn.

u) Bloßer Ausdruck der frechen Mißhandlung Hiob's. S. oben Cap. 24, 4.

v) Der bildliche Ausdruck ist von dem Angriffe der Belagerer hergenommen. S. Cap. 19, 12.

w) נָתְסוּ s. v. a. נָתַץ, wie auch mehrere Codd. נָתְצוּ (wohl zur Erläuterung) lesen. Das Bild ist übrigens durch sich selbst klar.

x) Bezeichnung der gänzlichen Verachtung dieser Menschen durch eine sprüchwörtliche Redeweise: „sie haben keinen Helfer", d. i. es läßt sich niemand mit ihnen ein. Vgl. die erläuternde arabische Parallele aus der Hamase bei Schultens zu d. St. Mehrere Ausleger nehmen לָמוֹ für לוֹ (in Bezug auf Hiob) und die dritte Person nach einer enallage für die erste לִי. So z. B. Eichhorn: „und niemand steht mir bei". Vgl. aber gegen die Annahme der Form לָמוֹ als eines Singulars Gesenius im Lehrgeb. S. 221. Dagegen Ewald in der krit. Gramm. S. 305. S. oben Cap. 20, 23. Justi: und niemand hilft mir gegen sie.

y) D. i. plötzlich und mit gewaltigem Geräusch kommen sie als angreifende Feinde, von welchen das schon im vorhergehenden Verse gebrauchte Bild hergenommen war und hier nur weiter exornirt erscheint. Ein breiter Riß in einer Mauer bewirkt einen plötzlichen Einsturz derselben unter starkem Krachen. Vgl. zur passenden Erläuterung des Bildes

wie meines Unterkleides Kragen gürtet er mich ein. *g*)
19. Er warf mich in den Koth, *h*)
so daß ich Staub und Asche gleiche. *i*)
20. Ich schreie auf zu dir, doch du erhörst mich nicht,
da steh' ich nun *k*), doch du achtest nicht auf mich! *l*)

---

enges Trauerkleid verwandelt. רב־כח Größe der Macht, z. B. eines Helden (גבור), Ps. 33, 16., hier Gottes, also Allmacht. Nicht bequem möchte der Ausdruck auf die Heftigkeit des Schmerzes sich beziehen, wie de Wette, Gesenius u. A. wollen: „durch die Heftigkeit verwandelt sich (der Schmerz) in mein Gewand", d. i. umschließt mich gleich einem Gewande. התחפש sich verändern, verwandeln, ebenfalls vom Kleide 1 Sam. 28, 8.; 1 Kön. 20, 38.

g) Gott selbst preßt mich eng zusammen. Die von dem um den Hals des Morgenländers engschließenden Unterkleide hergenommene Vergleichung begünstigt unsere Erklärung des ersten Hemistichs. Ueber כתנת, χιτών, tunica interior vgl. *Braun:* de vestitu Sacerdot. Lib. II. cap. II. Andere betrachten auch hier wieder den Schmerz als Subject.

h) Da auch hier zu הרני der ausgelassene Name Gottes als Subject hinzugenommen werden muß, so scheint es nun um so richtiger, daß wir ihn auch bei dem יאזרני des vorhergehenden Verses supplirten.

i) Man erinnere sich daran, daß sich der Trauernde in Staub und Asche geworfen. Dichterisch wird dieses nun so aufgefaßt, als wenn Gott mit eigener Hand den Unglücklichen in Koth wälzt, so daß derselbe der schmutzigen Farbe des Staubes und der Asche gleiche.

k) עמד drückt die ehrfurchtsvolle Stellung des Bittenden aus. Daher heißt stehen vor eines Angesicht geradezu ihm dienen, z. B. Jehova, dem Könige u. s. w. Vgl. die Stellen zum Belege bei Gesenius und Winer u. d. W.

l) Wir suppliren am einfachsten die Negation לא aus dem vorhergehenden Hemistich. S. oben Cap. 3, 10. Andere nicht ohne Zwang: „du siehst mich nur an, oder du zauderst".

21. Verwandelt hast du dich in meinen Feind, *m*)
und drängst mich hart mit deiner starken Hand.
22. Du hebst empor mich auf den Sturm,
du läßt dahin mich fahren, *n*)
machst mich verzagt, und schreckest mich zusammen. *o*)
23. Ja, ich weiß, zum Tod' willst du mich wieder bringen, *p*)
und in's Versammlungshaus für alles Lebende!

---

m) Vielleicht daß dieses תֵּהָפֵךְ die oben gewählte Erklärung von הָהְפַּךְ V. 15. bestätigt.

n) Das Einherfahren auf dem Sturmwinde darf bei einem orientalischen Dichter nicht als zu kühn auffallen. Man erinnere sich z. B. nur an die bekannte Sage des Morgenlandes, daß der mächtige Salomo sich des Ostwindes statt des Reitpferdes bedient habe. Vgl. v. Hammer's Rosenöl oder Sagen und Kunden des Morgenlandes Th. 1. S. 147. Dem Ausdrucke liegt hier wohl die Anschauung einer vom Wirbelwinde fortgerissenen Staubwolke zum Grunde, wodurch das unruhig umhergetriebene Gemüth des Leidenden recht stark gemalt ist.

o) Gewöhnlich drückt man nach Keri תֻּשִׁיָּה aus und übersetzt dieses Wort durch *ratio*, wie z. B. früher de Wette: „und zerrüttest mir Sinn und Geist". Jetzt: und alle Rettung verschwand. Nach den Consonanten des Wortes im Chethib ist aber eigentlich zu punctiren: תְּשַׁוֵּה a. r. שְׁוָה im Chald. Ithp. fürchten. Die Anwendung dieser Bedeutung paßt hier gut. Auch der Syr. hat in der Uebersetzung zwei Verba ausgedrückt. Uebrigens geben die alt. Uebers. den ganzen Vers sehr unbestimmt.

p) Nach יָדַעְתִּי fehlt die Conj. כִּי, wie häufig nach diesem Verb. z. B. Ps. 9, 17. 21. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 843. — מָוֶת wie oben Cap. 28, 22. für Todtenreich; dieses steht aber hier für Ort des Nichtseyns, wie der Sinn des damit verbundenen, aber gewöhnlich in seiner Grundbedeutung übersehenen הֵשִׁיב beweist, welche nicht genau durch bringen übersetzt ist. Wie übrigens dieser Vers in seinem Zusammenhange mit dem vorhergehenden von Schultens als sehr dunkel betrachtet werden konnte, ist nicht wohl einzusehen.

24. Daß er an den zerstörten Haufen nur nicht Hand an-
lege! *q*) —
oder müssen jene selbst noch im Tode schreien? *r*) —
25. Fürwahr! ich weinte ob des Hartbedrängten von der
Zeit,
es jammerte mein Herz des Armen. *s*)

---

q) Mit bitterer Ironie gesprochen. Ich will, sagt Hiob, gerne sterben, nur möge mich Gott im Tode ruhen lassen. עִי bedeutet nicht Grabhügel, wie man es gewöhnlich hier erklärt, sondern es heißt eigentlich Schutthaufen, Ruine. In seiner melancholisch-ironischen Stimmung nennt der Unglückliche seinen zertrümmerten Körper so. Ist das Gebäude des Leibes zerstört, möge Gott wenigstens die Trümmer desselben unberührt liegen lassen. Viele Ausleger, unter den neueren auch Gesenius, de Wette, Rosenmüller u. a. nehmen בְּעִי als ein Wort, Bitte, Gebet: „nichts nützet das Gebet, streckt er aus die Hand". Aber abgesehen davon, daß die von mir gewählte Erklärung einen schärferen Sinn giebt, so ist sie auch nach der Sprache gefälliger.

r) Mit verstärkter Ironie. פִּיד gewöhnlich Unglück, wie Spr. 24, 22., wo es אֵיד Verderben gegenüber steht. Da aber das Stammw. im Arab. فَادَ sterben bedeutet, scheint es passend, das Wort hier in seiner Grundbedeutung von *mors* zu nehmen. Indessen kann man auch die gewöhnliche Bedeutung beibehalten, ohne daß der Sinn im Ganzen verändert wird. Auf alle Fälle ist in der ironischen Frage von den Verstorbenen die Rede. Das im Dativ. stehende unbestimmte Pron. לָהֶן bezieht sich sicher auf die Schatten der Unterwelt. Vielleicht ist für diese mit Willen gerade das geringere Geschlecht des Fem. gewählt, oder wir nehmen eine mehrmals vorkommende Incorrectheit in dem Gebrauch der Femininalform des Pron. in Bezug auf männliche Gegenstände an. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 732. — Das Suffix. masc. gen. an פִּיד ist distributiv aufzufassen. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

s) Sinn: verdiente ich nach menschlicher Betrachtung wohl ein solches hartes Geschick? — Schon hier tritt die

26. Und doch, hofft' ich auf Glück, trat Unglück ein,
harrt' ich auf Licht, kam Finsterniß! *t*)
27. Es wallt mein Inneres, und ruhet nicht, *u*)
nur Jammertage überfallen mich.
28. Geschwärzt geh' ich einher, doch nicht vom Sonnenbrand! *v*) —

Idee wieder vorzüglich hervor, welche dann Cap. 31 Haupt-Inhalt ist. Also der Zusammenhang der Rede nöthigt wenigstens nicht dazu, das doppelte ל praef. in diesem Verse zur Bezeichnung der Beschaffenheit zu nehmen, wie Rosenmüller will. So auch de Wette: „fürwahr! ich weine als ein Hartbedrängter; es trauert mein Herz über mein Elend." — קְשֵׁה־יוֹם der hart ist rücksichtlich des Tages, d. i. der einen harten Tag hat. Vgl. über diese Verbindung des Adjectivs mit einem Substantiv im Genitiv, um das Eigenschaftswort näher zu bestimmen, Gesenius im Lehrgeb. S. 677. — עָגַם traurig seyn s. v. a. אָגַם Jes. 19, 10. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. p. 1831.

t) Ueber diese Bedeutung von אוֹר s. oben Cap. 22, 28.

u) Die Eingeweide werden als Sitz des tiefen Gefühls betrachtet, bei dessen Erregung sie wallen und brausen wie siedendes Wasser. Jes. 16, 11. wird ihnen wegen heftigen Mitleids selbst ein Rauschen gleich dem der Harfe zugeschrieben. So sollen nach Forster die Wilden der Südsee die Barmherzigkeit ein Bellen der Eingeweide nennen. S. Gesenius im Commentar zu Jes. Th. 2. S. 552. — רִתַּח sieden, wallen steht für das sonst in dieser Verbindung mit מֵעַיִם gewöhnlichere הָמָה, um die unruhige Bewegung im Innern auszudrücken.

v) Eine gewisse nachdrucksvolle, fast änigmatische Redeweise, bei welcher die Hauptsache dem Leser selbst zur Ergänzung überlassen bleibt. Also: nicht von Sonnenhitze geschwärzt gehe ich einher, sondern — von der Hitze des göttlichen Zornes, so daß wir vielleicht sogar חֵמָה (welches einige Codd. hier statt חַמָּה haben und auch *Vulg.* und Syr. ausdrücken) im Gegensatze von חַמָּה hinzudenken sollen; die göttliche Zorn-

ich stehe auf im Volksgericht, und schreie laut! *w*)
29. Den Schakaln bin ich Bruder worden,
den Straußen ein Genosse. *x*)

---

gluth ist aber die Hitze der Krankheit, durch welche sich die Haut seines Körpers schmutzig-schwarz verfärbte. So steht auf gleiche Weise Jes. 29, 9.; 51, 21.: trunken, aber nicht vom Weine, sondern — vom Zorne Gottes. Schultens u. A. übersetzen: „schwärzer als von Sonnenhitze gehe ich einher“, indem sie zur Erläuterung eine eigenthümliche Art der Vergleichung der Araber anwenden, wenn sie sagen: „weise, und nicht wie Lokman“, für weiser als Lokman. Aber dann dürfte, strenge genommen, in unserer Phrase die Vergleichungspartikel wie nicht fehlen: „und nicht wie von Sonnenhitze“. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 691.

w) Sinn: ich bin ein unschuldig Gemißhandelter. Der Ausdruck ist von dem hergenommen, welcher in der Gerichtsversammlung laut um Hülfe wegen Beleidigung ruft. — Genau ist allerdings in diesem Verse der Parallelismus nicht beobachtet, aber doch im Allgemeinen. Es scheint daher wenigstens unnöthig, mit Eichhorn anzunehmen, es möchten nach dem ersten Hemistich wahrscheinlich zwei Zeilen verloren gegangen seyn.

x) Hiob vergleicht sich den genannten Thieren wegen ihres lauten und klagenden Geschreies, weshalb sie auch Mich. 1, 8.; Jes. 43, 20. erwähnt werden. Vgl. *Bochart* im Hieroz. T. III. p. 233 nach der Leipz. Ausg. Hier heißt es von den תַּנִּים „describuntur ut θρηνητικὰ ζῶα, quia cum capite erecto, et deductis faucibus, sursum aspirare saepe visi sint, id ita accepisse putantur Hebraeorum antiquissimi, ac si ore in caelum obverso per suspiria, et gemitus ad Deum de sorte sua conquererentur, quodque omnibus odiosi, desertisque ac feralibus addicti locis, longam quidem, sed miseram vitam aegre traherent.“ Und über die Straußen (denn das sind die בְּנוֹת יַעֲנָה gewiß) vgl. *Bochart* P. II. L. II. Cap. XIV.; Tom. II. p. 811 u. 824: „aerem et asperum esse struthionum clamorem, maxime circa auroram, ab iis non semel audivi, qui illas circumducunt.“ Auch darf man bei der Vergleichung Hiob's mit Schakaln und Straußen nicht übersehen, daß sie sich in öden und einsamen Gegenden aufhalten und so Bilder trauriger Abgeschiedenheit sind.

26. Und doch, hofft' ich auf Glück, trat Unglück ein,
harrt' ich auf Licht, kam Finsterniß! *t*)
27. Es wallt mein Inneres, und ruhet nicht, *u*)
nur Jammertage überfallen mich.
28. Geschwärzt geh' ich einher, doch nicht vom Sonnenbrand! *v*) —

Idee wieder vorzüglich hervor, welche dann Cap. 31 Hauptinhalt ist. Also der Zusammenhang der Rede nöthigt wenigstens nicht dazu, das doppelte לְ praef. in diesem Verse zur Bezeichnung der Beschaffenheit zu nehmen, wie Rosenmüller will. So auch de Wette: „fürwahr! ich weine als ein Hartbedrängter; es trauert mein Herz über mein Elend." — קְשֵׁה־יוֹם der hart ist rücksichtlich des Tages, d. i. der einen harten Tag hat. Vgl. über diese Verbindung des Adjectivs mit einem Substantiv im Genitiv, um das Eigenschaftswort näher zu bestimmen, Gesenius im Lehrgeb. S. 677. — עָגַם traurig seyn s. v. a. אָגַם Jes. 19, 10. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. p. 1831.

t) Ueber diese Bedeutung von אוֹר s. oben Cap. 22, 28.

u) Die Eingeweide werden als Sitz des tiefen Gefühls betrachtet, bei dessen Erregung sie wallen und brausen wie siedendes Wasser. Jes. 16, 11. wird ihnen wegen heftigen Mitleids selbst ein Rauschen gleich dem der Harfe zugeschrieben. So sollen nach Forster die Wilden der Südsee die Barmherzigkeit ein Bellen der Eingeweide nennen. S. Gesenius im Commentar zu Jes. Th. 2. S. 552. — רָתַח sieden, wallen steht für das sonst in dieser Verbindung mit מֵעִים gewöhnlichere הָמָה, um die unruhige Bewegung im Innern auszudrücken.

v) Eine gewisse nachdrucksvolle, fast änigmatische Redeweise, bei welcher die Hauptsache dem Leser selbst zur Ergänzung überlassen bleibt. Also: nicht von Sonnenhitze geschwärzt gehe ich einher, sondern — von der Hitze des göttlichen Zornes, so daß wir vielleicht sogar חֵמָה (welches einige Codd. hier statt חַמָּה haben und auch *Vulg.* und Syr. ausdrücken) im Gegensatze von חַמָּה hinzudenken sollen; die göttliche Zorn-

4. Sah Er nicht meine Wege,
und zählte alle meine Schritte? *c*)
5. Ging ich mit Lüge um,
und ist mein Fuß dem Truge nachgeeilt? *d*)
6. Er wäge mich nur auf gerechter Wage,
und Gott erkenne meine Unschuld!
7. Wär' je mein Schritt vom rechten Weg gewichen,
und meinen Augen je gefolgt mein Herz,
und klebt' ein Flecken *e*) nur an meinen Händen:
8. dann hätt' ich säen mögen, und ein andrer essen, *f*)
und was ich pflanzte, hätte mögen ausgerottet werden!
9. Hätt' sich mein Herz verführen lassen zu dem Weibe, *g*)
hätt' ich an meines Nachbarn Thür gelauscht: *h*)

---

deutung häufig vorkömmt. Vgl. Sur. 65, 8.; 32, 43.; 67, 18. u. s. w. In mehreren Codd. findet sich die Lesart נֵכֶר, dem Sinne nach nicht viel verschieden: denn نَكَد heißt im Arab. vita misera. Vgl. Schultens zu d. St.

c) Gott selbst muß mir bezeugen können, daß ich die Wahrheit rede.

d) Fortsetzung der Betheuerung seiner Unschuld. — Bei der Form וַתַּחַשׁ nehmen wir am leichtesten ein Verb. חָשַׁשׁ für חוּשׁ eilen, an. Doch s. Gesenius u. d. W.

e) מְאוּם macula. In mehreren Codd. מוּם, wovon unsere Lesart nur chald. Schreibart ist. Vgl. Dan. 1, 4. und Gesenius im Lehrgeb. S. 152.

f) S. ähnliche Verwünschungen 3 Mos. 26, 16.; 5 Mos. 28, 30. und das Gegentheil Am. 9, 14.

g) Eigentlich: hätte sich mein Herz geöffnet, wäre ich ein פְּתִי gewesen, wie die Sprüche immer den unerfahrenen und leicht verführbaren Jüngling nennen. Vgl. auch 5 Mos. 11, 16.

h) Vgl. besonders über dieses Getreibe des Ehebrechers Spr. Cap. 7. Er lauert an der Thüre, bis der Mann der Frau hinweggegangen.

10 dann hätte mahlen sollen einem anderen mein Weib,
und andre hätten über ihm sich krümmen mögen! *i*)
11. Denn ein Verbrechen wäre solches, *k*)
ein strafbar Laster wär's gewesen; *l*)
12. ja, ein Feuer solches, das bis zum Todtenreich hinab-
gefressen,
und alle meine Hab' entwurzelt hätte! *m*)

---

i) So hätte mir Gleiches mit Gleichem vergolten werden mögen! — Die vorzüglichsten Ausleger theilen sich in der Erklärung von טָחַן, indem die einen es durch mahlen im eigentlichen Sinne geben, insofern nämlich Sklavinnen zum Drehen der Handmühle gebraucht wurden (vgl. 2 Mos. 11, 5.; Jes. 42, 2.; Koh. 12, 3.), so daß also der Sinn wäre: „so hätte mein Weib einem Anderen Sklavendienste thun mögen"; die andern aber es bildlich nehmen, wie das lat. *molere* i. e. *adulterare*, nur daß es da vom Manne gebraucht wird. So schon Chald. und *Vulg.* Der Parallelismus begünstigt die letztere Erklärung. Hiob wählt absichtlich solche bildlich-starke Ausdrücke, die wir in der Uebersetzung nicht aus einer falschen Scheu verwischen dürfen, wie z. B. die *LXX*: ἀρέσαι ἄρα ἡ γυνή μου ἑτέρῳ ἀνδρί. Wie hier כָּרַע vom Manne steht, so צֹעָה vom Weibe Jerem. 2, 20. Der Araber sagt auch كرعت المرأة الى الرجل curvat se femina ad virum, und der Grieche braucht auf gleiche Weise sein κατακλίνεσθαι, der Lateiner aber inclinare se. Vgl. Rosenmüller zu Jerem. 2, 20.

k) זִמָּה steht namentlich im üblen Sinne von dem Verbrechen der Unzucht. Vgl. 3 Mos. 18, 17., wo es gerade wie hier heißt: זִמָּה הִיא. Vgl. auch Richt. 20, 6.; Ezech. 16, 27.; 22, 9. 11. u. s. w.

l) Eigentlich: ein Laster für die Richter (so daß wir לְ vor פְּלִילִים suppliren), d. i. ein vor Gericht zu bestrafendes Laster, d. i. eine grobe Sünde, die den ganzen Staat angeht. Vorher hatte Hiob blos von der Vermeidung solcher Sünden gesprochen, über welche nur das eigene Gewissen des Menschen Richter ist.

m) Der sittliche Geist des Hebraismus kann die Gefahren

23. Ja, Schrecken hätte über mich, Verderben Gottes
kommen, *u*)
und ich gegen seine Hoheit nichts bewirken mögen!
24. Hätt' ich das Gold gemacht zu meiner Stütze,
und zum gelben Erz gesagt: „du meine Zuversicht!“
25. hätt' ich mich gefreu't, daß groß mein Schatz,
und daß viel erworben meine Hand;
26. hätt' ich geschaut zum Sonnenlichte, weil es glänzet,
und zum Monde, weil er prächtig wallet, *v*)
27. und hätt' im Stillen sich mein Herz verführen lassen,
daß ich den Handkuß ihnen zugeworfen: *w*)
28. auch dieß wär' strafbares Verbrechen dann gewesen,
denn verläugnet hätt' ich ja Gott in der Höh'.
29. Hätt' ich mich bei meines Feindes Untergang gefreut,
und frohlockt *x*), weil Unglück ihn betroffen;

---

u) אֵלַי zeigt, daß man das Verb. בּוֹא zu suppliren hat, welches mehrmals zur Vollständigkeit des Satzes ergänzt werden muß. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 850. — Schleppend wird der ganze Vers, wenn man כִּי zu Anfange desselben in der Bedeutung von denn nimmt, als gebe es den Grund an, warum sich Hiob vor solcher verbrecherischen Hartherzigkeit gehüthet habe. „Denn mich schreckte das Verderben Gottes, vor seiner Majestät vermöcht' ich nichts.“

v) Es ist offenbar die Rede von der abgöttischen Verehrung der Sonne und des Mondes, von dem eigentlichen Sternendienste, wie besonders V. 27 zeigt. Das כִּי יָהֵל und יָקָר הֹלֵךְ giebt zugleich den Grund von der Verführung zum Anbeten dieser Gestirne an: ihr Glanz blendet das Auge des Menschen. אוֹר für Sonne, wie Jes. 18, 4.; Koh. 11, 7.; Hab. 3, 4.

w) Beschreibung der eigentlichen *adoratio*, d. i. des Handkusses, welcher den Götzen zugeworfen wurde. Vgl. 1 Kön. 19, 18.; Hos. 13, 2. und Rosenmüller zu d. St.

x) הִתְעוֹרֵר eigentlich: sich aufregen, hier zur Schaden-

30. (doch ich erlaubte meinem Munde nicht, sich zu versündigen, *y*)
durch Verwünschung seine Seele zu verderben); *z*)
31. hätten meine Hausgenossen nicht gesagt:
„daß doch einer nur von seinem Fleisch sich nicht gesättigt hätte!" *a*)
32. (Auf der Straße durfte nicht der Fremdling übernachten, meine Thüren öffnet' ich dem Wanderer). *b*)
33. Hätt' ich nach Menschenart verhehlet mein Vergehn, *c*)

---

freude. Vgl. über das Wort Schröder in den Orig. hebr. p. 23. Ueber den Gedanken s. auch Ps. 7, 5.

y) Er erlaubte sich noch weniger eine Verwünschung seines Feindes. חֵךְ hier als Werkzeug der Rede wie Spr. 8, 7.; Hos. 8, 1.

z) Wörtlich: „daß ich gefordert seine Seele durch Verwünschung", wie die *Vulg.* „ut expeterem maledicens animam ejus". Ueber die Construction des verb. שָׁאַל vgl. auch Jon. 4, 8.

a) Es ist zu verwundern, wie schon die alt. Uebers. und auch neuere Ausleger bei diesem Verse anstoßen konnten, da er ganz offenbar die Tugend der Wohlthätigkeit Hiob's gegen die Armen, welche er nicht ungesättigt aus seinem Hause gehen ließ, rühmt. Alle Hausgenossen Hiob's können ihm dieses Zeugniß geben, wie gastfrei er gewesen. — מִי יִתֵּן steht hier wie oben Cap. 14, 4. Wir denken hinzu לֹא אֶחָד, welches an jener Stelle wirklich gefunden wurde.

b) Bei אֹרַח (Weg) ist אִישׁ (Mann) ausgelassen, Mann des Weges ist aber Wanderer. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 648. Auch die alt. Uebers. drücken alle *viator* aus, indem sie אֹרֵחַ aussprechen, welches man aber bis jetzt in keiner Handschrift gefunden. Vielleicht ließe sich aber auch Weg geradezu beibehalten, so daß man darunter alle Wanderer ohne Unterschied verstehen könnte.

c) Sinn: hätte ich mich der Scheinheiligkeit schuldig gemacht. Dieses Streben des Menschen, sein Vergehen zu ver-

in meinem Busen *d)* meine Missethat verborgen:
34. ja, dann hätt' ich das große Volksgetümmel fürchten,
der Stämme Hohn mich niederschlagen,
und ich verstummt nicht aus der Thür' mehr gehen
mögen! *e)* —.
35. O daß er doch Gehör mir liehe!
Sieh', meine Klagschrift da!
Daß der Allmächt'ge doch mir Antwort gebe! *f)*

---

bergen, um besser zu scheinen, als er ist, betrachtet Hiob ganz richtig als einen Grundfehler desselben, wie der Zusatz כְּאָדָם zeigt, welchen mehrere Ausleger „wie Adam" übersetzen, in Bezug auf 1 Mos. 3, 12. Aber die allgemeinere Auffassung dieses Zusatzes giebt wenigstens einen tieferen Sinn.

d) חֹב ein mehr dem Chald. Dialecte zugehöriges Wort für das im Hebr. gewöhnliche חֵיק Busen. Vgl. *Buxtorf* lex. Chald. Thalm. p. 695.

e) Als Strafe hätte mich dann die tiefste Verachtung aller Stämme treffen mögen, dergestalt, daß ich mich nicht unter die laute Volksmenge hätte wagen dürfen, sondern immer im Verborgenen meines Hauses hätte weilen müssen. Jerem. 1, 17. steht ebenso הֵחַת für beschämen: „du sollst nicht erbeben ihretwegen, damit ich dich nicht beschäme vor ihnen". In dem Schweigen (וָאִדֹּם) liegt besonders der Schimpf des Patrioten, nicht an der öffentlichen Volksberathung Theil nehmen zu dürfen. Uebrigens bezieht sich diese Strafe auf alle von V. 29 an gerügte moralische Fehler, die Schadenfreude beim Untergange des Feindes, die ungastfreundliche Behandlung der Fremden, die höchstverächtliche Scheinheiligkeit.

f) Wenn doch nur der schon häufig geäußerte Wunsch in Erfüllung ginge, daß Gott sich in einen förmlichen Rechtsstreit mit mir einließe. S. oben Cap. 9, 32.; 13, 22.; 19, 23. — תָו eigentlich: ein Zeichen, hier offenbar zur Bestätigung und Beglaubigung des Geschriebenen, also die unterzeichnete Klagschrift selbst, welche mit diesem Worte als unwiderruflich von Hiob bezeichnet wird. Unter dieser Klagschrift müssen wir aber das vorher mitgetheilte Zeugniß von Hiob's sittlich-

36. Und wird mein Gegner eine Schrift aufsetzen: —
Gewißlich werd' ich sie auf meine Schulter nehmen,
und sie als Hauptschmuck mir umbinden: *g*)
37. ich wollt' ihm jeden Schritt bekennen,
gleich einem Fürsten mich ihm nahen! *h*) —
38. Hätt' über mich mein Acker schreien,
und hätten alle seine Furchen weinen müssen; *i*)

---

reinem Leben verstehen. Das letzte Hemistich steht mit dem folgenden Verse in der engsten Verbindung. Eigentlich: was die Klagschrift betrifft, welche mein Gegner aufsetzt — nun folgt der Nachsatz. Früher wurde כתב optativ. genommen; die gegenwärtige Erklärung ist aber grammatisch sicherer. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 555.

g) Sinn: Er brauchte sicherlich dieser Gegenschrift Gottes sich nicht zu schämen, vielmehr würde sie ihm zur großen Ehre gereichen, so daß er sie öffentlich als Schmuck zeigen könnte.

h) D. i. ohne alle Furcht und Scheu, vielmehr mit einem edlen freien Anstande. Siehe da! das den Menschen erhebende Gefühl seiner Sittlichkeit in der höchsten Kraft.

i) Hiob, hochbegeistert von der beseligenden Rückerinnerung an seinen sittlich-reinen Wandel, fügt unwillkührlich noch einen Zug zu dem von uns bereits vollendet geglaubten Gemälde seiner ethischen Lichtgestalt hinzu. — Es kann nicht geleugnet werden, daß man zu einer schönen Abrundung dieser letzten Rede Hiob's die nun noch folgenden Verse hinwegwünschen möchte, damit V. 37 als höchst passender Schluß des Ganzen betrachtet werden könnte. Daher haben schon ältere Ausleger nach einem richtig-kritischen Gefühl eine Verrückung dieser letzten Verse von ihrem rechten Platze angenommen, und unter den neuern verweiset sie Eichhorn nach V. 25, Stuhlmann nach V. 34. Wiewohl ich nun selbst bei meiner Bearbeitung des Predigers, um Zusammenhang in dieses räthselhafte Buch zu bringen, mich für jene kühnste aller kritischen Operationen entschieden habe, halte ich die Anwendung derselben doch hier nicht für dringend-nothwendig, da die Ideenverbindung keinesweges wie dort planlos, ja unverständlich, sondern nur unbequem erscheint. Und so möchte ich diesen uns gegenwärtig störenden Zusatz nur als Beweis von der aus

39. hätt' ich seine Früchte, ohne Zahlung, aufgezehrt, *k*)
und seinen Herrn verschmachten lassen: *l*)

40. dann hätten statt des Waizens Dornen sprossen mögen,
und Unkraut statt der Gerste! —
Zu Ende waren Hiob's Reden. *m*)

---

einer Idee ausströmenden Begeisterung des von ihr hingerissenen Verfassers betrachten, der einen solchen warmen Abdruck eines lebhaft ergriffenen Gefühls der nachbessernden eine künstlerisch-verständige Anordnung gebietenden kühlen Kritik nicht opfern wollte. — Sinn des Verses: hätt' ich auf eine unrechtmäßige Weise Anderer Land mir zu verschaffen gewußt. Die Klagen der so beeinträchtigten Besitzer des Ackers werden diesem selbst auf eine kühn-poetische Weise beigelegt. Der folgende Vers kann uns über den Sinn von diesem nicht in Zweifel lassen.

k) D. i. ohne daß ich den Acker durch rechtmäßigen Ankauf an mich gebracht.

l) Nämlich dadurch, daß ich mir בְּלִי־כֶסֶף den Acker des rechtmäßigen Besitzers zugeeignet, wodurch ihm sein Lebensunterhalt entgangen wäre. „Das Leben aushauchen lassen" ist hier s. v. a. verschmachten lassen. Gewöhnlich: „und hätt' ich seinem Herrn Seufzer ausgepreßt", welche Uebersetzung nicht so genau in den Worten des Originals liegt.

m) Mit diesem Zusatze will der Verf. offenbar nur den Schluß der eigentlichen Streitreden Hiob's bemerkbar machen. Es ist wohl einer der schwächsten Gründe, nach denen man die Echtheit des nachfolgenden Theiles des Buches in Zweifel ziehen will: weil hier gelesen werde: „zu Ende sind die Worte Hiob's", und später rede derselbe doch noch einmal mit Gott, so könnten diese letzten Worte nicht von demselben Verfasser des Buches herrühren, der den bemerkten Zusatz gegeben habe. Eher sollte man doch die drei Worte unsres Verses für interpolirt erklären, als um ihretwillen den ganzen letzten für die Entwickelung des philosophisch-ästhetischen Planes unsres Werkes so nothwendigen Abschnitt als unechten Nachtrag verwerfen.

Zwei und dreißigstes Capitel.

Elihu.

1. Es hörten nun jene drei Männer auf Hiob zu antworten, weil er sich für gerecht hielt in seinen Augen *n*). 2. Da entbrannte der Zorn Elihu's, des Sohnes Baracheel's, des Busiters, aus dem Stamme Ram *o*); gegen Hiob entbrannte sein Zorn, weil er sich für gerecht hielt vor Gott *p*), 3. und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort fanden und doch Hiob für schuldig erklärten. 4. Und Elihu wartete auf Hiob mit den Reden: denn sie waren alle älter als er *q*). Es sah aber Elihu, daß keine Antwort mehr war im Munde der drei Männer, und es entbrannte sein Zorn. 5. Da begann Elihu, der Sohn Baracheels, des Busiters, und sprach:

6. Jung bin ich zwar, und ihr seyd alte Leute:
d'rum war ich scheu *r*) und hatte Furcht,
euch meine Einsicht kund zu thun.

---

n) Und sie ihm seine Ungerechtigkeit nicht beweisen konnten.

o) בּוּזִי nom. gent. v. בּוּז 1) Name des zweiten Sohnes Nahor's, des Bruders Abraham's (1 Mos. 22, 21.); 2) daher Name eines Volkes und einer Gegend im wüsten Arabien. S. Jerem. 25, 23. 24. — Ram kann nicht näher erklärt werden. Versuche s. bei Rosenmüller zu d. St.

p) Nicht, wie man gewöhnlich übersetzt: „weil er sich selbst für gerechter hielt als Gott", welches Hiob nie behauptet hat. S. oben Cap. 4, 17.

q) Als der Jüngere wollte er Hiob und alle erst ausreden lassen.

r) זָחַל sich fürchten, ganz entsprechend dem syr. ܙܚܠ, welches auch der Syr. Uebersetzer hier gebraucht. Im Hebr. kömmt das verb. nur noch 5 Mos. 32, 24. u. Micha 7, 17. in der Bedeutung kriechen vor. Vielleicht enthält der hebr. Dialect die sinnlichste und darum erste Bedeutung des Wortes.

7. Die Tage, sprach ich, sollen reden,
und es mag der Jahre Menge Weisheit lehren!
8. Doch der Geist ist's in dem Menschen,
der Athem Gottes, der Verstand ihm giebt! *s*)
9. Nicht immer sind Bejahrte *t*) weise,
und Greise seh'n nicht ein das Rechte.
10. D'rum sag' ich: hör' mir zu, *u*)
meine Einsicht will auch ich verkünden.
11. Sieh'! ich harrete auf eure Reden, *v*)
hörte hin auf eure Ueberzeugungsgründe,
bis ihr das rechte Wort erforschen würdet!

---

s) רוּחַ und נִשְׁמַת שַׁדַּי sind sicher gleichbedeutend und sich nicht einander entgegengesetzt (s. Cap. 33, 4.), wie viele Ausleger wollen: „Fürwahr! Geist ist im Menschen, aber der Hauch des Höchsten macht ihn klug". In dieser Erklärung liegt etwas Mattes. Die Stelle ist classisch für die richtige Auffassung des Hauches und Athems Gottes, der im A. T. Künstlern, Weisen und Propheten vorzugsweise beigelegt wird, und worunter wir den höheren Geist des Menschen, die wunderbare Schöpferkraft neuer Ideen, das eigentliche Genie zu verstehen haben. So rühmt sich hier Elihu, daß er, wiewohl jünger als die andern Freunde Hiob's und demnach an eigentlicher Verstandesausbildung ihnen nachstehend, dennoch durch sein Genie dem nach seiner Meinung ungenügend beendigten Streite eine ganz neue Wendung geben werde.

t) רַבִּים s. v. a. זְקֵנִים wie 1 Mos. 25, 23 רַב der Größere צָעִיר dem Kleineren entgegengesetzt ist: der ältere — der jüngere.

u) Die Rede an Hiob allein gewendet. So kann der Sing. שִׁמְעָה־לִּי keine Schwierigkeit machen. Die Lesart שִׁמְעוּ sieht einer Verbesserung zu ähnlich, als daß man einen kritischen Werth auf sie legen dürfte.

v) Nämlich, daß sie endlich die Widerlegung Hiob's treffen möchten.

12. Auf euch merkte ich gespannt,
doch siehe! keiner überzeugte Hiob,
und keiner unter euch konnt' seine Worte widerlegen.
13. Sagt nicht: „gefunden haben wir die Weisheit!"
Gott kann ihn nur von seiner Stelle treiben, nicht der Mensch. *w*)
14. Nicht gegen mich hat er gestellt die Rede,
und mit euren Worten werd' ich ihm nicht erwiedern! *x*)
15. Sie sind bestürzt, können Antwort nicht mehr geben,
entrückt sind ihnen ganz die Worte! *y*)
16. Ich harrete — sie sprachen nicht,
da standen sie, antworteten nicht mehr! —
17. Nun will auch ich mein Theil erwiedern,
verkünden will auch ich nun meine Einsicht!
18. Denn ich bin voll von Worten,
es drängt der Geist in meinem Busen mich.
19. Sieh'! mein Busen ist wie Wein, der nicht geöffnet, *z*)

---

w) Nach dem Sinne von V. 8 ist אֵל zu deuten. Nur Gott kann Hiob niederwerfen, d. i. nur das Genie kann diesen rüstigen Streiter besiegen, nicht der gewöhnliche Menschenverstand. Vielleicht spielt der etwas eitle Redner auf seinen eignen Namen an. Viele Ausleger, wie auch Rosenmüller und de Wette, betrachten die Worte dieses Hemistichs als noch den drei Freunden Hiob's von Elihu zugetheilt, durch die jene gerade beweisen wollten, daß sie doch Recht hätten: denn Gott selbst spreche ja für ihre Meinung von Hiob's Schuld, weil er ihn zu Boden geworfen. Aber dann ist der Zusatz von לֹא־אִישׁ schleppend. Die gewählte Erklärung, welche auch Eichhorn angenommen, ist gefälliger.

x) Also unbefangen und ohne alle Leidenschaft werde ich den Streit beginnen.

y) Die dritte Person des Plur. des Act. muß hier passivisch aufgefaßt werden, wie oben Cap. 7, 3.; 19, 26.

z) Also brausend von Geist. Unter dem nicht geöffneten Weine ist wohl der Most zu verstehen, wie schon die *Vulg.* den

7. Die Tage, sprach ich, sollen reden,
und es mag der Jahre Menge Weisheit lehren!
8. Doch der Geist ist's in dem Menschen,
der Athem Gottes, der Verstand ihm giebt! *s*)
9. Nicht immer sind Bejahrte *t*) weise,
und Greise seh'n nicht ein das Rechte.
10. D'rum sag' ich: hör' mir zu, *u*)
meine Einsicht will auch ich verkünden.
11. Sieh'! ich harrete auf eure Reden, *v*)
hörte hin auf eure Ueberzeugungsgründe,
bis ihr das rechte Wort erforschen würdet!

---

s) רוּחַ und נִשְׁמַת שַׁדַּי sind sicher gleichbedeutend und sich nicht einander entgegengesetzt (s. Cap. 33, 4.), wie viele Ausleger wollen: „Fürwahr! Geist ist im Menschen, aber der Hauch des Höchsten macht ihn klug". In dieser Erklärung liegt etwas Mattes. Die Stelle ist classisch für die richtige Auffassung des Hauches und Athems Gottes, der im A. T. Künstlern, Weisen und Propheten vorzugsweise beigelegt wird, und worunter wir den höheren Geist des Menschen, die wunderbare Schöpferkraft neuer Ideen, das eigentliche Genie zu verstehen haben. So rühmt sich hier Elihu, daß er, wiewohl jünger als die andern Freunde Hiob's und demnach an eigentlicher Verstandesausbildung ihnen nachstehend, dennoch durch sein Genie dem nach seiner Meinung ungenügend beendigten Streite eine ganz neue Wendung geben werde.

t) רַבִּים s. v. a. זְקֵנִים wie 1 Mos. 25, 23 רַב der Größere צָעִיר dem Kleineren entgegengesetzt ist: der ältere — der jüngere.

u) Die Rede an Hiob allein gewendet. So kann der Sing. שִׁמְעָה־לִּי keine Schwierigkeit machen. Die Lesart שִׁמְעוּ sieht einer Verbesserung zu ähnlich, als daß man einen kritischen Werth auf sie legen dürfte.

v) Nämlich, daß sie endlich die Widerlegung Hiob's treffen möchten.

12. Auf euch merkte ich gespannt,
doch siehe! keiner überzeugte Hiob,
und keiner unter euch konnt' seine Worte widerlegen.
13. Sagt nicht: „gefunden haben wir die Weisheit!"
Gott kann ihn nur von seiner Stelle treiben, nicht der Mensch. *w*)
14. Nicht gegen mich hat er gestellt die Rede,
und mit euren Worten werd' ich ihm nicht erwiedern! *x*)
15. Sie sind bestürzt, können Antwort nicht mehr geben,
entrückt sind ihnen ganz die Worte! *y*)
16. Ich harrete — sie sprachen nicht,
da standen sie, antworteten nicht mehr! —
17. Nun will auch ich mein Theil erwiedern,
verkünden will auch ich nun meine Einsicht!
18. Denn ich bin voll von Worten,
es drängt der Geist in meinem Busen mich.
19. Sieh'! mein Busen ist wie Wein, der nicht geöffnet, *z*)

---

w) Nach dem Sinne von V. 8 ist אֵל zu deuten. Nur Gott kann Hiob niederwerfen, d. i. nur das Genie kann diesen rüstigen Streiter besiegen, nicht der gewöhnliche Menschenverstand. Vielleicht spielt der etwas eitle Redner auf seinen eignen Namen an. Viele Ausleger, wie auch Rosenmüller und de Wette, betrachten die Worte dieses Hemistichs als noch den drei Freunden Hiob's von Elihu zugetheilt, durch die jene gerade beweisen wollten, daß sie doch Recht hätten: denn Gott selbst spreche ja für ihre Meinung von Hiob's Schuld, weil er ihn zu Boden geworfen. Aber dann ist der Zusatz von לֹא־אִישׁ schleppend. Die gewählte Erklärung, welche auch Eichhorn angenommen, ist gefälliger.

x) Also unbefangen und ohne alle Leidenschaft werde ich den Streit beginnen.

y) Die dritte Person des Plur. des Act. muß hier passivisch aufgefaßt werden, wie oben Cap. 7, 3.; 19, 26.

z) Also brausend von Geist. Unter dem nicht geöffneten Weine ist wohl der Most zu verstehen, wie schon die *Vulg.* den

wie neue Schläuche *a*), die zerplatzen.
20. Reden will ich, um mir Luft zu machen, *b*)
öffnen meine Lippen, und entgegnen!
21. Nie müsse ich partheiisch gegen jemand seyn,
und keinem Menschen werd' ich schmeicheln! *c*)
22. Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln:
schnell könnte mich mein Schöpfer ja entrücken! *d*)

Drei und dreißigstes Capitel.

1. So hör' nun, Hiob, meine Rede,
und merk' auf alle meine Worte!

Sinn richtig giebt: „en venter meus quasi mustum absque spiraculo."

a) Neue Schläuche sind offenbar diejenigen, in welchen der neue Wein aufbewahrt wird; denn im eigentlichsten Sinne würden doch die alten Schläuche mehr zum Zerplatzen geeignet seyn. Vgl. Matth. 9, 17. Noch jetzt bedient man sich im Orient zur Aufbewahrung des Weines der Schläuche. S. Niebuhr's R. 1. S. 212. — *Vulg.* und der Chald. geben אֹבוֹת durch Flaschen. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 37.

b) וְיִרְוַח־לִי „daß es mir luftig, weit werde". Das Gegentheil ist צַר לִי. So heißt es auch von Saul רָוַח, wenn er in seiner Schwermuth das Saitenspiel David's hörte. Vgl. 1 Sam. 16, 23. und Ewald in der krit. Gramm. S. 645.

c) כִּנָּה eigentlich blande alloqui, wie Jes. 44, 5.; 45, 4. Wiewohl es zuerst scheint, als wäre אַל und לֹא vollkommen gleichbedeutend, so ist dieses bei genauerem Achten auf eine gewisse Steigerung der Rede doch nicht der Fall. Nachdem zuerst Elihu sich selbst verboten, niemals partheiisch zu seyn, spricht er dann mit stolzer Zuversicht den Entschluß aus: keinem Menschen werd' ich schmeicheln. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 531.

d) Zur Strafe nämlich für sein ungerechtes Reden. Vielleicht liegt in dem verschiedenen Gebrauche von נָשָׂא (s. V. 21) ein Wortspiel.

2. Sieh' doch! ich öffne meinen Mund,
   es redet meine Zunge schon in meinem Gaumen. *e*)
3. Geradheit meines Herzens sollen meine Worte seyn,
   und meine Einsicht sollen meine Lippen rein aussprechen. *f*)
4. Gottes Hauch hat mich erschaffen,
   und der Athem des Allmächtigen belebet mich. *g*)
5. Wenn du es kannst, so widerlege mich,
   rüste dich vor mir, und stelle dich!
6. Sieh'! ich bin, wie du, von Gott,
   aus Leimen bin auch ich geformt! *h*)

---

e) Es ist hier zu deutlich, daß der Verfasser unsres Buches den Elihu absichtlich als einen eingebildeten Schwätzer sich geberden läßt.

f) Nur meine aufrichtige innere Ueberzeugung (d. i. die Geradheit des Herzens) wird sich in meiner Streitrede gegen dich kund geben, und nur, was ich wirklich als wahr einsehe, werde ich unverdreht sagen. Hiermit will sich Elihu verwahren gegen den Schein der Partheilichkeit.

g) Wie oben Cap. 32, 8. zu deuten. Allgemein genommen ständen die Worte ganz überflüssig.

h) כְּפִי secundum. Vgl. 2 Mos. 16, 21.; 3 Mos. 35, 8. קֹרַץ = dem Arab. قَرَصَ ist eigentlich zusammendrücken, 2) bilden, vom Töpfer hergenommen, der durch Drücken der Thonmasse mit den Fingern ein Gefäß bildet. Schon Kromayer zu d. St. sagt richtig: „radix قَرَصَ notat inter alia: in pastillos et orbiculares partes concidit massam. Unde قُرْص orbiculus, pastillus, trochiscus. Item قُرْصَة orbicularis panis eucharistiae. Eleganter haec formationi hominis convenire nemo non videt. Sicut enim figulus massam luti concidit in partes, indeque vasa ac testas format; sic Deus hominem e terra." — Bin ich gleich, sagt Elihu, ein gewaltiges Genie, so bin ich doch immer ein schwacher Mensch, wie du, kein Gott: also fürchte dich nur nicht!

7. Sieh'! meine Majestät soll dich nicht schrecken, *i*)
und meine Last soll dir nicht drückend seyn! *k*)
8. Ja, du sprachst vor meinen Ohren,
den Laut der Worte hörte ich: *l*)
9. „rein bin ich, ohne Missethat,
„bin fleckenlos *m*), und ohne Schuld!
10. „Sieh'! Feindschaft *n*) sucht er gegen mich,

---

i) Vgl. Cap. 13, 21. Die schreckenvolle Majestät für Hiob glaubt Elihu in seiner eingebildeten Uebermacht des Geistes zu finden. Offenbar spricht er mit Bezug auf den öfter geäußerten Wunsch Hiob's, daß Jehova als Richter vor ihm erscheinen, aber den blendenden Glanz seiner göttlichen Majestät ablegen möge. Es ist klar, daß sich Elihu geberdet, als habe er die Rolle Gottes übernommen.

k) Wie hochmüthig gesprochen! „Meine Last“, d. i. mein geistiges Gewicht. Die LXX geben אַכְפִּי durch ἡ χείρ μου, also erklärend wie כַּפִּי; ebenso neuere Ausleger mit Vergleichung der Parallelstelle Cap. 13, 21. Aber schon der Chald. מוּרְנִי „meine Last“. Schultens verglich zur Erklärung von אֶכֶף zuerst ganz richtig das arab. أَكَفَ clitellas imposuit, davon اكاف clitellae, sarcinae. Es giebt Last wenigstens einen stärkeren und also hier schicklichern Sinn, sowie es auch besser zum verb. כָּבֵד paßt.

l) Endlich zur lange verkündigten Widerlegung Hiob's übergehend, widerstreitet er ihm zuerst seinen Hauptsatz, daß er unschuldig leide. Insofern Gott als solcher über den Menschen hoch erhaben sey, könne er diesem nicht wirkliches Unrecht zufügen. — Um sich vor dem Verdachte zu verwahren, als schiebe er Hiob eine falsche Meinung unter, führt er im Folgenden seine eigenen Worte an.

m) חַף rein, eigentlich: abgeschabt, abgekratzt. Schon Kromayer vergleicht richtig حَفَّ glabrum reddidit. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. p. 873. *Vulg.:* immaculatus.

n) תְּנוּאוֹת Feindseligkeiten a. r. נוא (vgl. 4 Mos.

„achtet mich als seinen Feind! *o*)

11. „Meine Füße spannt er in den Block,
„und giebt auf alle meine Wege Acht.“ *p*)

12. Sieh'! dieses ist's, worin du Unrecht hast,
ich will dich widerlegen:
denn Gott ist größer als der Mensch. *q*)

13. Warum streitest du mit ihm?
denn über alle seine Wege giebt er doch keine Rechenschaft! *r*)

14. Ja, einmal redet Gott,
und zweimal, hat man nicht darauf geachtet: *s*)

32, 7.) sich entfernen. Hier aber mehr in der Bedeutung des Arab. ناوأ surrexit contra alium. III. certavit cum alio, se opposuit illi adversando. Vgl. Winer s. v.

o) Hiob's eigene Worte Cap. 13, 24.

p) Ebenso Cap. 13, 27.

q) Also könne Gott nicht nach Menschenart unverschuldetes Unrecht zufügen. Damit sagt aber Elihu keinesweges etwas Neues, und Hiob's Behauptung, daß er unschuldig leide, bleibt dadurch unangefochten. Die eigentliche Frage war: warum leidet Hiob unschuldig? Aber darauf hat dieser (Cap. 28) schon selbst vorläufig die beste Antwort gegeben, indem er auf die unergründliche Weisheit Gottes hinzeigte. Dennoch muß er sich immer, nach rein-menschlicher Ansicht, als einen Ungestraften betrachten.

r) Wie kann demnach Hiob wagen wollen, sich mit Gott in einen wirklichen Rechtsstreit einzulassen?

s) Daher braucht der Leidende sich nicht über ungerechte Strafe zu beklagen, wenn er in seinem glücklichen Zustande auf die Warnungsbilder gehörig aufmerksam gewesen wäre, welche Gott dem Menschen zu wiederholten Malen sendet, um ihn von seiner gefährlichen Sorglosigkeit zum bedachtsamen Lebensernste zurückzuführen. — Vor לֹא suppliren wir am besten אִם „wenn man nicht darauf gemerkt“. Wie nachsichtig ist also Gott! Achtet der leichtsinnige Mensch auf seine erste Warnung nicht, so wiederholt er sie. Auf diese Weise ist der

15. im Traum, im nächtlichen Gesicht,
wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt,
bei'm Schlummer auf dem Lager. *t*)
16. Dann öffnet er der Menschen Ohr,
und versiegelt es mit Warnungen für sie, *u*)
17. von seinem Thun den Menschen abzubringen,
und den Hochmuth vor dem Manne zu verhüllen, *v*)

Gedanke voller, als wenn wir mit den meisten Auslegern blos וְ vor לֹא ergänzen und übersetzen: „aber er bemerkt es nicht", obgleich zweimal Gott zu ihm redet. Wenn man mit Schultens u. a. bei יְשׁוּרֶנָּה Gott als Subject annimmt und den ganzen Vers übersetzt: „profecto semel loquetur Deus, et secunda vice non cernet illud", d. i. einmal redet Gott mit dem Menschen, zum zweitenmal sieht er es nicht mehr mit an, erträgt es nicht länger, daß dieser sich über ihn hinwegsetze, so ist שׁוּר unbequem gebraucht und der Zusammenhang nicht so gut fortlaufend, wie nach der angenommenen Erklärung.

t) Es scheinen hier die Träume noch von den eigentlichen Nachtgesichten unterschieden zu werden, so daß wir unter diesen wirkliche Geistererscheinungen verstehen sollen. S. oben Cap. 4, 13., auf welche Stelle offenbar Rücksicht genommen.

u) Aus der wörtlichen Auffassung von גָּלָה und חָתַם geht gerade der feinste Sinn hervor. In dem Versiegeln des Ohres mit Warnungen liegt die geheime und doch sichere Offenbarung derselben. Gewöhnlich: „er prägt ihnen Warnungen ein". Man kann aber auch mit Schultens das arab. خَتَمَ indicavit, inspiravit vergleichen, wiewohl wir mit der echt-hebräischen Bedeutung des Wortes auf die angegebene Weise vollkommen ausreichen. Auf jeden Fall ist die Aenderung von J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. pag. 986 in יְחִתֵּם, welche auch Eichhorn annimmt: „durch Warnung schreckt er sie", unnöthig.

v) מַעֲשֶׂה, welches im Accus. zu fassen ist, „in Ansehung seines Thuns" ist nach dem Zusammenhange das eigenmächtige und schlechte Thun des Menschen. Das zweite Hemistich übersetzt man gewöhnlich: „um den Uebermuth vom

18. daß er seine Seele vor der Gruft bewahre, *w*)
und sein Leben vor dem Untergang durch's Schwert. *x*)
19. Gezüchtigt wird er auch durch Schmerz auf seinem Lager,
und in seinen Gebeinen rastet nie der Streit. *y*)
20. Es ekelt seine Lust die Speise,
und seinen Appetit der Leckerbissen. *z*)

Manne zu entfernen". Aber verhüllen für entfernen ist doch immer auffallend. Der Dichter scheint das Verderben des Hochmuthes unter dem Bilde einer offenen Grube darzustellen, die der Herr für den Menschen verhüllen oder bedecken will, wenn er ihm warnende Nachtgesichte und Träume sendet. Zur Annahme einer solchen Vergleichung berechtigt vielleicht auch das erste Hemistich des folgenden Verses.

w) So nehmen wir nun שַׁחַת hier eigentlich als Bild des Verderbens, ohne es mit den Meisten abstract durch Untergang zu übersetzen.

x) עֲבֹר בַּשֶּׁלַח durch das Schwert umkommen, ist s. v. a. auf eine gewaltsame Weise, nicht des natürlichen Todes sterben. S. dieselbe Redensart Cap. 36, 12.

y) Beachtet aber der Mensch solche Warnungen der Gottheit nicht, so läßt sie ihn auf das Krankenlager sinken, wo er die wohlverdiente Züchtigung für seinen leichtsinnigen Uebermuth empfängt. Elihu deutet hier sichtbar genug auf Hiob selbst. Der nie rastende Streit der Gebeine ist die innere Fiebergluth. Vgl. Ps. 38, 4., אֵין־שָׁלוֹם בַּעֲצָמַי es ist keine Ruhe in meinen Gebeinen. Anders aber de Wette zu d. St. אֵתָן steht in der selteneren Schreibart für die gewöhnlichere אֵיתָן. Die meisten Ausleger ziehen die Lesart des Keri רוֹב multitudo vor und übersetzen: „all sein Gebein, so stark es ist, wird gezüchtigt". Auch die alt. Uebers. drücken diese Lesart aus. Aber אֵתָן auf רוֹב bezogen in der Bedeutung von stark, scheint kein bequemes Epithet. Der Sinn der gewählten Erklärung ist überdieß gefälliger.

z) זָהַם ἀπ. λεγ., im Arab. زَهِمَ foetuit. Vgl. A. T. Hartmann's linguistische Einleitung S. 220 und Winer

21. Es schwindet hin sein Fleisch, daß man's nicht sieht,
und kahl wird sein Gebein, das man nicht sah, *a*)
22. und so ist seine Seele nah' der Gruft,
und sein Leben den Todesengeln. *b*)
23. Wird ihm ein Gottesbote dann zu Theil,
ein Dolmetsch von den Tausenden,
dem Menschen sein Verhalten zu verkünden, *c*)

---

u. d. W. וְזִהֲמַתּוּ contr. für וְזִהֲמַתְהוּ. Das Suffix. ist pleonastisch, wie oben Cap. 29, 3. חַיָּה entspricht hier genau dem folgenden נֶפֶשׁ wie Cap. 38, 39. Durch diesen Ekel gegen sonst beliebte Speisen wird der todtkranke Zustand beschrieben. Vgl. Ps. 107, 18.; Koh. 12, 5.

a) Der Körper verändert sich ganz durch ekelhafte Magerkeit. Das vorher sichtbare Fleisch wird unsichtbar und die vorher unsichtbaren Gebeine werden sichtbar. In רֹאִי und רֻאוּ liegt eine Art von Wortspiel. Im Chethib lesen wir שְׁפִי Kahlheit, „und es entsteht Kahlheit seiner Gebeine"; dann ist das Nom. poetisch für das verb. finit. gesetzt. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 725. Im Keri steht שֻׁפּוּ, eine mehr erklärende Lesart.

b) Unter den מְמִתִים verstehen die hebr. Ausleger und nach ihnen auch christliche die Todesengel, welchen von Gott Macht gegeben sey über das Leben der Menschen. Nach anderen sind die bis zur Tödtung des Menschen gesteigerten Schmerzen so genannt, wie diese oben (Cap. 30, 17) auf eine ähnliche bildliche Weise die Nagenden heißen. Vgl. Rosenmüller zu d. St.

c) Es wäre zwar dem prahlerischen Charakter Elihu's nicht unangemessen, daß er unter dem auserwählten Dolmetsch Gottes sich selbst verstanden habe, wie ich auch in der ersten Ausgabe diese Ansicht mit Schultens, Dathe, Rosenmüller u. a. theilte, so scheint mir doch jetzt die Erklärung der ältern Ausleger, die auch neuere, wie Ilgen, Stäudlin, Kern (vgl. observat. ad libr. Job, Tubing. 1826 pag. 6) u. a. angenommen haben, unbefangener und einfacher,

24. und erbarmt sich seiner Gott und spricht:
„errette ihn vom Steigen in die Gruft,
„ich habe schon das Lösegeld erhalten!" *d)*
25. Dann strotzt *e)* sein Fleisch noch mehr als in der Jugend,
er kehret wieder in die Tage seiner Jünglingszeit.

---

daß nämlich unter dem מַלְאָךְ und מֵלִיץ ein Engel und Dollmetsch Gottes zu verstehen sey, wo dann auch ein deutliches Licht auf das מְמִתִים des vorigen Verses zurückfällt. Die Deutung von מֵלִיץ Spötter (vgl. oben Cap. 16, 20), so daß unter מַלְאָךְ dann ein Schutzengel zu verstehen sey, paßt aber gar nicht hierher. Vgl. Oeder in d. Hamb. Bibl. Th. 2. H. 3. S. 405. — Eigentlich: zu verkünden sein Rechtes, d. i. seine Schuldigkeit, wie er sich gegen Gott zu verhalten habe.

d) פְּדַע nur hier für פְּדֵה befreien. In einigen Codd. findet sich פְּרָעֵהוּ „mache ihn los", welche Lesart doch wohl eher als Schreibfehler oder auch als eine Verbesserung der gewöhnlichen betrachtet werden mag. — „Das Lösegeld erhalten", nämlich: durch die Leiden der Krankheit hat er schon hinlänglich für seine Sünden gebüßt; der Tod soll ihm erlassen werden. — Wie die alte dogmatisch-lutherische Auslegung V. 23 u. 24 aufgefaßt, kann am besten ein Osterprogramm von 1754 des Erlanger Theologen Huth lehren, welches den Titel führt: mysterium Redemtionis ex Theologia Jobi. Er übersetzt: „so dann für ihn ist der Engel, der Fürsprecher, der einzige aus den Tausenden, kund zu machen dem Menschen seine Richtigkeit. So wird er ihm gnädig seyn und sagen: erlöse ihn, daß er nicht in die Grube fahre: ich habe ein Lösegeld gefunden."

e) רֻטְפַשׁ nur hier vorkommend, betrachten wir mit Gesenius und Winer als ein quadrilitt. nach der Form Py. und zusammengesetzt aus רָטֹב saftig (s. oben רָטוֹב Cap. 8, 16) und טָפַשׁ fett seyn. Statt des letzteren verb. in der Zusammensetzung nimmt A. T. Hartmann in der linguist. Einleit. S. 234 פָּשַׁשׁ = פּוּשׁ überströmen, an, welches aber doch ferner liegt.

26. Betet er zu Gott, ist er ihm wieder gnädig,
und läßt sein Antlitz Jubel schauen,
und läßt sein Heil dem Menschen wiederkehren. *f*)
27. Nun singt er jubelnd zu den Menschen: *g*)
„Gesündigt hatte ich, und Grades krumm gemacht,
„doch ward mir nicht vergolten. *h*)
28. „Er hat vom Fahren in die Gruft gerettet meine Seele,
„und es soll mein Leben sich des Lichts erfreuen!“ *i*)
29. Sieh'! alles dieß thut Gott,
zwei, dreimal mit dem Menschen, *k*)

---

f) Gewöhnlich: „er betet zu Gott und Gott ist ihm wieder gnädig“. Besser suppliren wir אִם vor יֶעְתַּר und machen das Beten recht eigentlich zur Bedingung der Wiedergenesung, welche Elihu dem Kranken vorlegt. — צְדָקָה nehmen wir in der in den unechten Stücken des Jesaias so häufig vorkommenden Bedeutung von Heil, Glück. S. Jes. 45, 8. 24.; 46, 13.; 48, 18. u. s. w. Ueber den Zusammenhang dieser Bedeutung mit den anderen des nom. vgl. m. Commentar zu den Spr. S. 3.

g) שׁוּר s. v. a. שִׁיר singen, welches, wie hier, mit עַל construirt wird Spr. 25, 20. Ein sehr matter Sinn entsteht, wenn man mit vielen Auslegern das verb. in der gewöhnlichen Bedeutung von sehen nimmt: „auf die Menschen sieht er hin und spricht“.

h) שָׁוָה לִי eigentlich „es ward mir gleich gethan“. Im Arab. bedeutet سوي Conj. III. aestimari.

i) Das Keri: נַפְשׁוֹ und חַיָּתוֹ, wo wir dann die eigene Rede Elihu's hätten, welches aber offenbar nicht so passend ist. — אוֹר steht hier wie oben Cap. 3. 16. 20. und wie V. 30 u. Ps. 56, 14 אוֹר הַחַיִּים. Vgl. Koh. 11, 7.

k) Auf verschiedenen Wegen sucht Gott den sorgenlos-sündhaften Menschen vom Untergange zu retten, bald durch warnende Nachtgesichte, bald durch Krankheit u. s. w.

30. um ihn zurückzuführen aus der Gruft,
daß er erleuchtet werde mit dem Licht des Lebens. *l*)
31. Merk' auf, o Hiob, höre mich!
schweig', und ich will reden!
32. Doch hast du Worte, so erwied're mir!
rede, denn ich wünsche ja, du hättest Recht.
33. Wo nicht, so höre du mir zu,
schweig', und ich will dich Weisheit lehren. *m*)

Vier und dreißigstes Capitel.

1. Elihu begann und sprach:
2. Vernehmt, ihr Weisen, meine Worte,
und, ihr Einsichtsvollen, hört mir zu! *n*)
3. Denn das Ohr prüft Reden,
wie der Gaumen kostet, um zu essen. *o*)
4. Das Rechte laßt uns wählen,
erkennen unter uns, was gut!
5. Ja, Hiob sprach: „ich bin unschuldig,
„und Gott hat mir mein Recht entzogen.
6. „Ich soll mein eignes Recht ableugnen, *p*)

---

l) לֵאוֹר für לְהֵאוֹר Inf. Niph.

m) Nach diesen Worten denken wir uns schicklich eine kleine Pause, in welcher Elihu wartet, ob Hiob etwas einwenden werde.

n) An Hiob nicht blos, sondern auch an seine Freunde gewendet, wünscht er sich weise und verständige Zuhörer.

o) Prüfet also die Reden aufmerksam und behaltet das Beste. Vgl. denselben Ausdruck oben Cap. 12, 11.

p) Gewöhnlich: „Trotz meiner guten Sache muß ich als Lügner oder Heuchler dastehen". So Eichhorn, Rosenmüller, de Wette u. a. Aber schärfer wird der Sinn nach der vorgeschlagenen Uebersetzung. Hiob müßte ja lügen, wenn er sich als schuldig bekennen wollte.

„ein böser Pfeil steckt in mir ohne Schuld.“ *q*)
7. Wo ist ein Mann, dem Hiob gleich,
der Lästerung wie Wasser trinkt, *r*)
8. gemein sich macht mit Uebelthätern, *s*)
und mit Bösen wandelt?
9. Denn er sprach: „es nützt dem Menschen nichts,
„wenn er in Freundschaft steht mit Gott!“ *t*)
10. Darum, ihr Männer von Verstand, hört mich!

---

q) Das Suffix. in חִצִּי ist *passive* zu nehmen, wie oben Cap. 23, 2. in יָדִי. Der böse Pfeil ist die gefährliche Wunde, welche dem Leidenden das Zorn-Geschoß Gottes verursachte, d. i. die schwere Krankheit.

r) Dieselbe bildliche wahrscheinlich sprüchwörtliche Redeweise s. oben Cap. 15, 16. לַעַג Spott, Verhöhnung, nämlich der Gottheit selbst.

s) D. i. Hiob beträgt sich so, daß er in die Classe der eigentlich groben Frevler gerechnet werden muß. אָרַח לְחֶבְרָה eine sonst nicht vorkommende Redensart: in Gesellschaft gehen.

t) Man braucht nicht ängstlich zu suchen (z. B. Cap. 9, 22., oder 21, 8.; 30, 26. u. s. w.), wo Hiob dieses gesagt habe. Mit diesen ausdrücklichen und starken Worten, überhaupt in solcher Allgemeinheit hat Hiob jenen Satz nie aufgestellt, und Elihu schiebt ihm denselben nicht ohne Chicane unter. Aber der Satz läßt sich allerdings aus Hiob's Betheuerung folgern, daß er, dem Gott früher immer so gnädig gewesen, jetzt unschuldig leide. רָצָה mit עִם wie sonst mit בְּ der Pers. mit jemand in gutem Vernehmen stehen. Vgl. auch Ps. 50, 18. Andere wollen בִּרְצֹתוֹ auf den Stamm רוּץ laufen, zurückführen, nach dem Vorgange der *Vulg.* etiamsi cucurrerit cum Deo. Aber abgesehen davon, daß dann בְּרֻצוֹתוֹ punctirt werden müßte, wie schon Rosenmüller richtig bemerkt, kömmt auch bei der Annahme jenes verb. ein spielender Ausdruck heraus.

Fern' sey von Gott die Ungerechtigkeit,
und vom Allmächtigen der Frevel!

11. Denn des Menschen Thun vergilt er ihm,
und nach des Mannes Wandel fügt er sein Geschick.

12. Fürwahr! Gott kann nicht Unrecht thun,
und der Allmächtige das Recht nicht beugen!

13. Wer hat die Erde ihm vertraut,
und wer den ganzen Erdkreis wohl gegründet? *u*)

14. Wenn er auf sich nur achtete, *v*)
seinen Hauch und seinen Athem an sich zöge:

15. so stürbe alles Fleisch zusammen,
und es kehrte in den Staub der Mensch zurück. *w*)

---

u) Dieser Vers giebt den Grund an, warum Gott die Erde gerecht regiere: weil sie sein selbsterschaffenes Eigenthum und ihm nicht etwa von einem anderen zur Beherrschung anvertraut sey. Denn von einem bloßen Statthalter derselben ließe sich wohl schon eher Ungerechtigkeit erwarten. פָּקַד mit עַל der Person, mehr nach chaldäischem Sprachgebrauche: einem Auftrag geben. Vgl. Cap. 36, 23.; 4 Mos. 4, 27.; Esr. 1, 2.; 2 Chron. 36, 23. אַרְצָה für אֶרֶץ mit ה parag. S. Cap. 37, 12.; Jes. 8, 23. Wegen des Accents auf penultima kann es keine Femininalform seyn. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 544.

v) Viele Ausleger, wie auch de Wette und Rosenmüller: „wenn er auf ihn (den Menschen) genau Acht hätte (nämlich im üblen Sinne), d. i. wenn es Gott strenge mit dem Menschen nehmen wollte, so könnte er den ihm eingehauchten Athem wieder an sich ziehen, also schnell seinem Leben ein Ende machen. Parallelismus und Zusammenhang sprechen aber mehr für die angenommene, auch von Grotius, Schnurrer und Eichhorn begünstigte Erklärung.

w) Vgl. denselben Ausdruck Ps. 104, 29. Sinn von V. 14 und 15: die liebende Sorgfalt dieses eigenmächtigen Herrschers der Erde für deren Geschöpfe geht aber aus der Dauer ihres Lebens schon hervor. Denn wäre Gott ein selbstsüchtiges (also auch ungerechtes) Wesen, so könnte er ja jeden Augenblick den auf die Erde ausgegossenen Lebensathem wieder

16. Hast du Verstand, so höre dieß,
merk' auf meiner Rede Laut!
17. Könnt' den Zorn des Rechtes Hasser bändigen?
und dürftest du den mächtigen Gerechten schuldig nennen? x)
18. Darfst du zu einem König sagen: „Nichtswürdigkeit!"
„Bosheit" zu den Fürsten? y)

---

in sich zurückziehen, und alles Fleisch stürbe dann dahin. Vgl. oben Cap. 4, 19—21.

x) Das zweite Hemistich macht den Sinn des ersten deutlicher. Wenn Gott nach Hiob's Darstellung das Recht haßte, so würde er sicher bei den Beschuldigungen, mit welchen ihn jener frevlerisch überhäuft, sich von Zorn und Rache gegen ihn hinreißen lassen. Diese auch von Schnurrer und Eichhorn angenommene Erklärung, nach der חָבַשׁ in der bekannten Bedeutung von verschließen (s. Cap. 40, 13.) vorkömmt, wird vom Parallelismus wohl begünstigt und giebt einen unmittelbar näher liegenden Sinn als die von Rosenmüller, Gesenius, de Wette u. a. empfohlene: „Kann, wer das Recht hasset, regieren?" d. i., wie Rosenmüller den Elihu argumentiren läßt: „deus ideo justus est, quia regnat". Dann steht auch חָבַשׁ in der wenigstens sonst nicht vorkommenden Bedeutung von imperare. Die alt. Uebers. weichen in der Erklärung dieses Verses sehr von einander ab und zeigen wenig Einsicht in den wahren Sinn desselben.

y) Was würde dein Schicksal seyn, wenn du einem irdischen Könige solche schmähende Vorwürfe über Ungerechtigkeit machen wolltest? — Bei dem Inf. absol. הַאֹמַר ist eine Ellipse des Verb. fin. anzunehmen für: הַאָמֹר תֹּאמַר, wie 2 Mos. 20, 8.; Jos. 1, 13. u. s. w. S. Gesenius im Lehrgeb. S. 782. Die Umänderung des Wortes in הַאֹמֵר mit Schnurrer, Eichhorn, de Wette ist wenigstens unnöthig. So übersetzt schon *Vulg.*: „qui dicit regi: apostata; qui vocat duces impios", wo dann der Sinn schon mit V. 19 zusammenfällt.

19. Er ist nicht partheilisch gegen Fürsten, *z*)
und sieht nicht den Reichen vor dem Armen an:
denn sie sind beide seiner Hände Werk.
20. In einem Augenblicke sterben sie dahin, *a*)
um Mitternacht wird das Volk aufgerüttelt, und geht
dahin. *b*)
Den Starken treibt man weg — nicht mit der Hand! *c*)
21. Denn seine Augen blicken auf des Menschen Wege,
und alle seine Schritte siehet er. *d*)
22. Da ist nicht Finsterniß noch Dunkelheit,
daß sich Uebelthäter darin bergen könnten.
23. Denn er braucht auf einen Mann nicht lang' zu achten, *e*)
wenn in's Gericht vor Gott er geht.

---

z) Eigentlich muß man vor dem Relat. אֲשֶׁר suppliren: „Um wie viel weniger darf man dieß sagen zu dem, welcher u. s. w.

a) Nämlich die Mächtigen, welche Gottes gerechte Ungnade sich zugezogen.

b) D. i. plötzlich geht das Volk unter, welches Gott nach seiner Gerechtigkeit vertilgen will. חֲצוֹת לַיְלָה in der Hälfte der Nacht, wie 2 Mos. 11, 4.; Ps. 119, 62. גָּעַשׁ erschüttert werden, z. B. von der Erde gebraucht, wenn sie bebt. Vgl. Ps. 18, 8. Der bildliche Ausdruck scheint von einem nächtlichen Ueberfall des Feindes im Lager hergenommen zu seyn, durch den das Volk in furchtbare Bestürzung gesetzt und dem Untergange preißgegeben wird.

c) Nicht mit der Hand, sondern vielmehr mit dem Schwerte! Gewöhnlich: ohne eines Menschen Hand, d. i. durch den bloßen Wink Gottes.

d) Gott vermag seinem Gerechtigkeitsgefühle kraft seiner Allwissenheit und Allmacht vollkommene Genugthuung zu geben.

e) Gott durchschaut den Menschen unmittelbar, und braucht nicht, wie ein menschlicher Richter, lange zu überlegen, ob er ihn vorladen soll, oder nicht. S. oben Cap. 11, 10 u. 11. יָשִׂים scil. לֵב, wie es V. 14 vollständig steht.

24. Er zerschmettert ohne Untersuchung Mächtige,
und läßt Andere an ihre Stelle treten. *f*)

25. Denn er kennet ihre Thaten wohl, *g*)
und wandelt um die Nacht, *h*)
daß sie zermalmet werden.

26. Dafür, daß Frevel sie begingen, schlägt er sie, *i*)
am öffentlichen Ort; *k*)

Dieselbe Ellipse Jes. 41, 20. עוֹד hier lange, wie 1 Mos. 46, 29. — Andere entfernt liegende Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

f) רָעַע zerbrechen, zerschmettern, wie Ps. 2, 9.; Jer. 15, 12. Vgl. den Gedanken, nur kräftiger ausgedrückt, Cap. 12, 18. 19. 21.

g) לָכֵן für לָכֵן אֲשֶׁר deshalb weil, wie Jes. 26, 14. Vgl. über diese Ellipse von אֲשֶׁר Gesenius im Lehrgeb. S. 636. Andere nehmen לָכֵן betheuernd, ohne hinlängliche Rechtfertigung.

h) In die sich nämlich die Gottlosen gehüllt haben. Er wandelt um die Nacht ist daher gerade s. v. a. er läßt die verhüllten Thaten der Mächtigen offenbar werden. So ist ein schöner Parallelismus in dem Verse. Kern will אֹתָם nach הָפַךְ suppliren und לַיְלָה nach der Analogie von חֲצוֹת לַיְלָה erklären, d. i. mit einem Male, ehe sie sich's versehen, wandelt er sie um.

i) Eigentlich: dafür, daß sie Frevler sind, so daß man im Hebräischen auflösen muß: תַּחַת הֱיוֹתָם ר׳. Vgl. Jes. 60, 15. Andere: „für ihre Frevel", so daß רְשָׁעִים plur. von רֶשַׁע Verbrechen sey. Aber dieser Plural kömmt wenigstens sonst nicht vor. — סָפַק ist hier geradezu züchtigen.

k) Nach den Worten: „am Orte der Zuschauer". Die öffentliche Züchtigung ist desto beschimpfender. In Nacht hatten sich die Verbrecher gehüllt (V. 25), und am hellen Tage werden sie bestraft!

27. weil sie ihm zu folgen abgewichen,
und alle seine Wege nicht beachteten,
28. so daß des Armen Schreien zu ihm drang,
und er das Schreien der Bedrängten hörte. *l*)
29. Er nur stürzt zu Boden,
und wer darf ihn schuldig nennen? *m*)

---

l) Eine Hauptfolge der Vernachlässigung des göttlichen Gesetzes wird angegeben, die Bedrückung der Armen. Sie schrieen jammernd zu Gott auf. להביא eigentlich: „dergestalt (nämlich waren sie gottlos), daß sie brachten das Klaggeschrei des Armen zu ihm". Es liegt dann in den Worten: sie mißhandelten die Armen, daß sie schrieen, aber Gott erhörte sie (und sie wurden bestraft, V. 26).

m) Gewöhnlich: „verleihet er Ruhe, wer störet?" Ueber diese Bedeutung von שקט und רשע vgl. Gesenius unter dem Worte. Aber nach dem folgenden Hemistich und V. 30 scheint mehr von der unaufhaltbaren Aeußerung der göttlichen Ungnade gegen den Bösen die Rede zu seyn. Daher möchte ich שקט hier in der Bedeutung des arab. سقط *cecidit* nehmen, wie dieses z. B. so vorkömmt Abulfed. Vit. Moh. ed. *Gagn.* p. 3; Regierung des Saad-ed-daula, herausgegeben von Freitag p. 3; *Ebn Tamim* bei *Jones* in den comment. poes. asiat. ed. *J. G. Eichhorn* p. 159. Dann bleibt auch רשע in dem gewöhnlichen Sinne. — Durch diese Erklärung von ישקט aus dem Arab., welche gewiß nicht zu gewagt ist, beseitigen wir eine Menge unhaltbarer Versuche, den Zusammenhang bei dem Festhalten an der gewöhnlichen Bedeutung des verb. שקט möglichst leicht begreiflich zu machen. Kern hat diese Schwierigkeit richtig gefühlt und sucht Hülfe in der Versetzung der Verse, so daß er V. 30 vor V. 29 stellt, wo dann jener die Folge von V. 28 angiebt und nun V. 29 sich so anreiht: „daher, wenn Gott ruht, d. i. nicht auf der Stelle straft, wer darf ihn anklagen? Und birgt er sein Antlitz vor ganzen Völkern und Einzelnen: wer darf ihn sehen?" Dann müßte ישקט intransitiv. genommen werden, wie z. B. Jes. 7, 4.

Er verhüllt sein Antlitz,
und wer darf ihn sehen? —
Und so verfährt er gegen Volk und Einzelne zugleich! —
30. so daß nicht herrschen darf der Bösewicht,
so daß nicht bleiben Volksverführer. *n*)
31. Darf man zu Gott nun sagen:
ich büße und hab' nichts verschuldet! *o*)
32. Etwas anderes, als ich einsehe, lehre du mich:
that ich Unrecht, will ich's nicht mehr thun. *p*)

---

n) Die Allmacht Gottes unterstützt also seine Gerechtigkeit. מִן vor dem Infinitiv: so daß nicht. Vgl. 1 Mos. 27, 1.; Ps. 39, 2. u. s. w. und Gesenius im Lehrgeb. S. 786. — מִמֹּקְשֵׁי עָם steht für: מִהְיוֹת מֹקְשֵׁי עָם. Nach dieser Erklärung des Verses ist keine Schwierigkeit in der Verbindung desselben mit dem vorhergehenden. Denn es ist ein natürlicher Gedanke, daß zuerst die Großen der Erde, wenn sie ungerecht regieren, sich die Ungnade des höchsten Königes der Gerechtigkeit zuziehen. Andere Erklärungen s. bei Schultens und Rosenmüller zu d. St.

o) „Insuperabilis ferme scopulus, ad quem magni sententiarum fluctus cooriuntur." Schultens. Er zählt nur allein fünfzehn verschiedene Erklärungen auf und prüft sie weitläuftig. Die angenommene, welche wir schon bei Eichhorn finden, ergiebt sich ungezwungen aus den Worten und paßt vorzüglich gut in den Zusammenhang. Die gewöhnliche ist: „darum spreche man zu Gott also: ich büßte und will nicht mehr übel thun". נָשָׂא scil. עֲוֹנִי. Vgl. 3 Mos. 5, 1. 17.; 4 Mos. 5, 31. u. a. St. חָבַל verderblich handeln. Vgl. Neh. 1, 7.

p) Elihu habe ihm in der Widerlegung seiner Meinung seine Ueberzeugung aufrichtig ausgesprochen; wisse es der Bestrittene besser, so möge er ihn eines Anderen belehren; er werde ihm dann ferner kein Unrecht mehr zufügen. Andere nehmen auch diese Worte als Formel der reuigen Sündenbekenntniß, welche Elihu dem Hiob vorschreibe. Sprachlich lassen sich beide Erklärungen rechtfertigen, aber die unsrige stimmt besser zum Zusammenhange.

33. Soll er nach deiner Meinung es vergelten? —
Doch du hast zu verwerfen, du zu wählen *q*), und
nicht ich!
und was du weißt, sag' an!
34. Männer von Verstand werden zu mir sagen,
und Weise, welche auf mich hören:
35. „Hiob redet nicht mit Einsicht,
„und seine Worte sind nicht klug!"
36. Mein Wunsch *r*) ist: Hiob werde immerfort geprüft,
ob seiner Gegenreden nach der Bösen Art; *s*)
37. sonst fügt er Treubruch noch zu seiner Sünde,
klatscht höhnend in die Hände unter uns,
und mehret seine Reden gegen Gott. *t*)

---

q) Sinn des ersten Hemistichs: aber Hiob möchte freilich nach seiner Einsicht Gottes Vergeltung eingerichtet wissen! — Die Worte des zweiten Hemistichs scheinen eine sprüchwörtliche Redeweise zu enthalten, des Sinnes: du hast zu entscheiden, nicht ich. Du bist bei der Sache betheiligt. Ein etwas gezwungener Sinn entsteht, wenn man mit de Wette übersetzt: Wird er nach deinem Sinn es vergelten? Denn du verwirfst, denn du wählst, nicht ich (als ironische Worte Gottes genommen).

r) אָבִי Vulg. pater mi, auf Gott als Anrede Elihu's bezogen, was in diesem Zusammenhange zu pathetisch klingt. Am ungezwungensten bleibt immer die angenommene Herleitung von אֲבָה Wunsch, von אָבָה voluit. Schon der Chald. sowie Kimchi und andere hebräische Ausleger stimmen für diese Erklärung. A. u. H. A. Schultens, sowie nach ihnen Döderlein und Kern, vermuthen, אָבִי stehe für אֲבוֹי vaeh! — Andere Erklärungsversuche s. bei Gesenius im thesaur. p. 8.

s) Eigentlich: wegen seiner Gegenreden unter den Bösen, d. i. in Gesellschaft der Bösen, d. i. wie die Bösen. בְּ bedeutet hier aber keineswegs geradezu wie. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 607.

t) Sinn: sonst steigt er in seiner Vermessenheit immer

Fünf und dreißigstes Capitel.

1. Elihu begann und sprach: *u*)
2. Hältst du das für Rechtsentscheidung, wenn du sagst:
„ich habe Recht vor Gott?“ *v*)
3. daß du fragen darfst: „was hilft es mir?
„was hab' ich mehr Gewinn, als hätte ich gesündigt?“ *w*)
4. Ich will dir darauf Antwort geben,
und mit dir deinen Freunden. *x*)
5. Schau' zum Himmel auf und sieh'!
blick' nach den Wolken, welche höher sind als du! *y*)

---

höher, verhöhnet unter uns zuletzt geradezu die Gottheit. ספק s. v. a. oben Cap. 27, 23 שׂפק (wie wenigstens sehr viele Codd. lesen) mit כפים.

u) Elihu, von neuem Athem schöpfend, geht abermals zur Widerlegung des durch chicanirende Folgerung aus Hiob's Reden gezogenen Satzes über, daß der sich für unschuldig haltende Leidende sagen könne, die Frömmigkeit habe ihm nichts genützt! Ob denn der schwache Mensch der Gottheit durch seine Tugend nützen oder durch sein Laster schaden könne? — Nur der Mensch ziehe von des Menschen Handlungsweise Vortheil oder Nachtheil!

v) Andere: „ich habe mehr Recht als Gott“, welcher Sinn gleichfalls in den Worten liegen kann. Dann steht der Ausdruck für: צדקי מצדק אל. Zur Rechtfertigung der von mir gewählten Erklärung vgl. oben Cap. 4, 17.

w) Eigentlich: „was hilft es dir?“ Hiob wird betrachtet, als wenn er sich wie einen andern anredete. S. Cap. 34, 9. — Das zweite Hemistich übersetzt man gewöhnlich: was nützt es mir, daß ich nicht sündigte? Statt aber מן hier in der Bedeutung der Conjunct. daß nicht zu nehmen, ist es grammatisch sicherer, es comparativ. aufzufassen.

x) D. i. denen, welche mit dir in diesem Puncte gleichgesinnt sich zeigen.

y) Mit Ironie gesprochen.

6. Wenn du sündigest, was kannst du ihm thun?
und sind deiner Missethaten viel', was kannst du ihm schaden?
7. Wenn du fromm bist: was kannst du ihm geben?
oder, was kann aus deiner Hand er nehmen?
8. Nur den Mann, wie du, geht dein Laster an,
und den Menschensohn deine Frömmigkeit! z)
9. „Ob der Menge schreien die Bedrückten, a)
„ob der Gewalt der Mehrzahl rufen sie."
10. Doch sagt keiner: wo ist Gott, mein Schöpfer,
der Gesang verleihet in der Nacht? b)

---

z) Diesen Gedanken sprach schon Eliphas aus Cap. 22, 2. u. fg.

a) Als eigene Worte Hiob's zu fassen. Denn er hatte oben geklagt, daß die unterdrückte Unschuld auf Erden laut jammern müsse. S. oben Cap. 24, 12. Gewöhnlich supplirt man bei רֹב aus dem Sinne des folgenden: „es schreien die Bedrückten", הָעֹשֶׁק „ob der starken Gewalt". Aber wir können es auch von der Mehrzahl der Unterdrücker verstehen, so daß wir רַבִּים eigentlich für Viele und nicht mit den meisten Auslegern in der auch sonst gebräuchlichen Bedeutung von *magnates* nehmen. — יַעְזִיק hat hier im Hiphil dieselbe Bedeutung, wie Kal. S. auch Jon. 3, 7.

b) D. i. der im Unglück Gelegenheit zu Lob- und Dankliedern giebt. Es kann aber auch לַיְלָה im eigentlichen Sinne stehen. Vgl. Ps. 42, 9. — Um die Gottheit gegen den Vorwurf, daß sie sich des schuldlos Leidenden nicht annehme, zu vertheidigen, bemerkt Eliphas zuerst: daß die Unglücklichen nicht immer demüthig den allmächtigen Wohlthäter des Menschengeschlechts um Rettung anflehten, wo sie dann freilich in dem eigenen Uebermuthe ihren Untergang finden müßten; zweitens, daß der Mensch leicht an der göttlichen Gerechtigkeit verzweifele, wenn sie nicht sogleich in der Bestrafung des Bösen sichtbar werde, da man diese doch mit frommer und fester Zuversicht für die von dem Allweisen bestimmte Zeit erwarten müsse.

11\. der uns belehrte vor der Erde Thieren,
uns weise machte vor des Himmels Vögeln? *c)*

12\. Dann schreien sie, und er antwortet nicht,
ob des Stolzes der Verruchten.

13\. Ja, vergeblich ist's! *d)* — Es hört Gott nicht,
und der Allmächt'ge sieht es nicht! —

14\. Auch wenn du sagst: „man sieht ihn nicht!"
liegt ihm der Streit schon vor, nur harre sein!

15\. „Doch, wenn jetzt sein Zorn nicht straft, *e)*
trägt er nicht Sorge für die die große Menge!" *f)*

---

c) Der Geist des Menschen, der ihn vor den Thieren auszeichnet, wird mit Recht als das höchste Gnadengeschenk der Gottheit betrachtet. Vgl. Ps. 8, 6. u. folg. In Bezug auf die Vögel des Himmels im zweiten Versgliede vgl. Cap. 28, 21. — Die Wohlthätigkeit Gottes wird V. 10 u. 11 natürlich deshalb hervorgehoben, damit das Unrecht derer erhelle, welche sich im Unglück nicht an ihn demüthig-bittend wenden. — Das part. מַלְּף steht nach der Aram. Schreibart für מְאַלְּף.

d) Nämlich: daß sie schreien. So nehmen wir אַךְ am einfachsten für certe, profecto, und שָׁוְא adverbial.

e) Auf עַתָּה liegt der Nachdruck nach der unrichtigen Schlußweise derjenigen, welche von Elihu, als im Sinne Hiob's redend, eingeführt werden. Auffallend ist die Verbindung der Neg. אַיִן mit dem verb. fin. פָּקַד, welches sehr selten ist.

f) פַּשׁ Menge, wie es die hebräischen Ausleger geben, a. r. פּוּשׁ, besonders im Chald. sich vermehren. Vgl. *Buxtorf* p. 1708. Andere von פּוּשׁ, arab. فَاشَ stolz einhergehen: Stolz, Uebermuth. Die LXX und Vulg. scheinen פֶּשַׁע gelesen zu haben, indem sie *παράπτωμα* und *scelus* übersetzen. Gesenius u. d. W. vermuthet, daß dieses die richtige Lesart seyn möchte. — Aber die von der hebräisch-exegetischen Tradition begünstigte Erklärung des zweifelhaften Wortes

16. Aber Hiob öffnet seinen Mund zu leerem Wort,
häuft ohne Einsicht Reden! *g*)

Sechs und dreissigstes Capitel.

1. Es fuhr Elihu fort und sprach: *h*)
2. Hör' nur ein wenig mir noch zu, und ich will dich belehren, *i*)
noch fehlt es nicht an Worten mir für Gott.

---

durch Menge giebt wenigstens einen guten Sinn, den wir ungefähr so ausdrücken können: Gott kümmert sich um den großen Haufen nicht! — Der kurzsichtige Mensch, wenn Gott nicht gerade strafend eingreift, wo er es für nothwendig hält, zieht den falschen Schluß, daß überhaupt die Menge der Geschöpfe viel zu groß sey, als daß sich Gott um jedes Einzelne bekümmere. מאד ist als nom. rect. mit פש zu verbinden: „die Menge der Kraft“ für: große Menge.

g) Indem er nämlich eine solche Rede führt, wie sie im vorigen Verse angegeben ist.

h) Elihu, fortfahrend in Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit, kehrt besonders wieder zu dem schon anfangs berührten Satze zurück, daß das Unglück, in welches Gott auch die Frommen fallen lasse, nur als Förderungsmittel zu einer noch höheren moralischen Veredelung betrachtet und benutzt werden müsse. Mit neuer Versicherung, wie redlich er es mit seiner aus den Tiefen der Weisheit geschöpften Widerlegung meine, beginnt er.

i) Eigentlich: wart' nur ein wenig noch auf mich. Dieses ganze Hemistich lautet im Original geradezu Aramäisch: denn כתר steht Aram. für das im Hebr. gewöhnliche יחל, זעיר für מעט, חוה für הגיד. Die Worte enthalten wahrscheinlich eine festgeprägte Höflichkeitsformel bei langer Ausdehnung einer auf Belehrung berechneten Rede: „erlaube mir nur noch einige Worte, um dich zu überzeugen“. Schultens übersetzt: „coronare mihi pauca, et indicabo tibi“: wer versteht das? Er sagt zur Erklärung von כתר: „occurrit mihi

3. Meine Weisheit will ich aus der Ferne holen, *k)*
und meinem Schöpfer Recht verschaffen. *l)*
4. Denn wahrlich! meine Worte lügen nicht,
ein redlich meinender verkehrt mit dir!
5. Sieh'! groß ist Gott, doch nichts verachtet er,
groß ist er an Macht des Geistes! *m)*
6. Er läßt nicht leben den Verruchten,
und schafft Bedrängten Recht. *n)*
7. Er entzieht dem Frommen seine Blicke nicht,
bei Herrschern auf dem Throne,
da läßt er sie sitzen immerdar, daß sie erhöhet werden! *o)*
8. Doch wenn mit Fesseln sie gebunden,
gefangen sie mit Unglücksbanden werden:

Hebraicum pressius retinenti, *coronam dare mihi pauxillulum* etc. Audientiam *coronae* sibi continuari petere orator. Quid si sit? *coronare mihi paucis:* pro, *paucis finem faciam atque ita quae disserui coronabo velut.* Fortius *pauca:* Infinit. pro *Fut.* eleg. Dieses nur als starke Probe der etymologisch-künstlichen Erklärungsweise des großen holländischen Orientalisten!

k) Wir sagen: „aus der Tiefe". Nichts Flaches und Gewöhnliches will Elihu sagen: also ist es schon der Mühe werth, auf ihn noch länger zu hören. Ganz anders Eichhorn: „meine Meinung, die bestehen wird, will ich eröffnen".

l) Die Dankbarkeit gegen Gott zwingt Elihu zur ferneren Rede, nicht etwa Eitelkeit oder bloßer Geist des Widerspruchs!

m) Wahrscheinlich noch in Bezug auf V. 15 des vorigen Capitels. Sinn: wiewohl Gott so groß und erhaben ist, übersieht er doch nichts als seiner Aufmerksamkeit zu geringfügig: denn die Kraft seines Geistes durchdringt auch das Geringste. Man bemerke die inhaltsvolle Wiederholung des כַּבִּיר. Ob auch der Große das Kleine beachten wird? — Ja, denn er ist ein Großer an allumfassender Kraft des Geistes!

n) So zeigt sich Gottes Alles beachtender Geist in der gerechten Bestrafung der Ruchlosigkeit.

o) Bloße Beschreibung des äußeren Glückes, mit welchem Gott die Frommen stets belohnt.

9. so will er ihnen kund thun ihr Verbrechen,
und ihre Missethaten, weil sie sich stolz empörten, *p*)
10. und ihr Ohr zur Warnung öffnen,
und gebieten, daß sie vom Frevel ab sich wenden.
11. Wenn sie nun hören und anbeten, *q*)
vollbringen ihre Tage sie im Glück,
und in Wonne ihre Jahre;
12. wenn aber nicht sie hören, gehen unter sie durch's Schwert,
und hauchen aus in ihrem Unverstand.
13. Doch nur Herzverderbte nähren ihren Zorn, *r*)
schreien nicht, wenn er sie fesselt.

---

p) Also: wenn Fromme dennoch unglücklich werden, so ist es ein Beweis, daß sie sich vom Uebermuthe hinreißen ließen. Aus diesem nämlich will sie Gott durch die Unglücksfesseln, in die er sie schlägt, zur Besonnenheit und Demuth zurückführen. — פֹּעַל hier von der Böthat, wie das Arab. فَعْلَةٌ, während es gerade umgekehrt z. B. Ps. 90, 16. von der Wohlthat Gottes gebraucht ist.

q) עָבַד dienen, nämlich Gott. Vgl. Jes. 19, 23., wo das verb. ebenso elliptisch steht. Auf gleiche Weise wird عَبَدَ im Arab. gebraucht. Vgl. z. B. Kosegarten's chrestom. arab. pag. 38, wo Gott redend eingeführt wird: مَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ d. i. ich habe die Engel und Menschen nur dazu geschaffen, daß sie anbeten (nämlich: mich). Daher heißen auch عِبَادٌ Diener (Gottes) geradezu die Menschen. S. auf derselben Seite.

r) יָשִׂימוּ אַף scil. עַל לֵב „nehmen sich den Zorn zu Herzen", d. i. brüten über den Zorn. S. dieselbe Ellipse Ps. 50, 23. Andere: „sie häufen Gottes Zorn". Aber unsere Erklärung ist nach Sprache und Parallelismus vorzuziehen.

14. Sie sterben in der Jugend hin, *s*)
und gehen wie Geschändete zu Grunde. *t*)
15. Doch den Frommen rettet er aus seinem Leiden,
und öffnet in der Noth sein Ohr. *u*)
16. Auch dich wird Gott aus der Bedrängniß Rachen führen,
auf einen weiten Raum, wo nicht Beengung wohnt;
und was herniedersteigt auf deinen Tisch, wird voll des
Fettes seyn. *v*)

---

s) Andere, wie z. B. Schultens, geben נַעַר hier wie Ps. 88, 16. die Bedeutung excussio, Bedrängniß, von נָעַר excussit, aber ohne hinlängliche Nöthigung. Wenigstens giebt die von uns angenommene Bedeutung des Wortes (wie oben Cap. 33, 25.) einen recht guten Sinn.

t) Eigentlich: sie sterben unter Geschändeten (vgl. Cap. 34, 36.), d. i. früh und auf eine schreckliche Weise; so daß das zweite Hemistich eine Verstärkung des Sinnes des ersten enthält. בַּקְּדֵשִׁים übersetzt schon die *Vulg.* ganz richtig: inter effoeminatos. Vgl. 3 Mos. 19, 27.; 21, 9.; 4 Mos. 25, 1—3.; 5 Mos. 4, 3.; 12, 2.; 23, 18—19. und Jahn in der bibl. Archäologie Th. 3. S. 70.

u) „In der Noth ihr Ohr öffnen" ist s. v. a. sie im Unglück zur Besserung ermahnen. Man bemerke die etwas spielend gewählte Paronomasie in יְחַלֵּץ und לַחַץ, sowie in עָנִי und בְעָנְיוֹ.

v) Den allgemeinen Satz, wie Gott dem Frommen, um ihn vor verderblichem Uebermuth zu bewahren, Leiden sende, aus denen der Bedrängte sich aber retten könne, wenn er nur demüthig zu dem Allmächtigen flehe, wünscht nun Elihu von Hiob auf sich angewendet und beherzigt zu sehen. — Ein weiter Raum und auf ihm eine mit fetten Speisen wohlbesetzte Tafel ist Bild der Freiheit und des Ueberflusses des Glücklichen. Was die erstere Vergleichung betrifft, nach der Enge: Noth und Weite: Glück bedeutet, so herrscht dieselbe als allgemein-Semitisch in verschiedenen Wörtern und Redensarten. Vgl. im Hebr. besonders das verb. הוֹשִׁיעַ Ps. 5, 6.; 7, 2. u. s. w. S. A. T. Hartmann's linguistische Einleitung in das

17. Doch wenn du dich erfüllest mit des Frevlers Urtheil,
so werden Urtheil und Gericht schnell auf einander folgen. *w*)
18. Ja, es möge Gottes Zorn dich nicht zum Spott verführen, *x*)
und dich des Lösegeldes Größe nicht verleiten! *y*)
19. Sollt' er etwa deinen Reichthum schätzen? —
Nicht köstliches Metall und alle Stärke des Vermögens hält er werth! *z*)

Studium der Bücher des A. T. S. 238 u. 239. — Auch das Bild eines Mahles fetter Speisen für Heil und Segen kömmt sonst noch vor. Vgl. Ps. 23, 5.; Jes. 25, 6. und dazu Gesenius im Commentar S. 779. An d. St. steht שְׁמָנִים wie hier דֶּשֶׁן.

w) Man übersehe das Wortspiel nicht, welches in der doppelten Setzung von דִּין in verschiedener Bedeutung liegt. Zuerst ist es das Urtheil über Gott, gleichsam die richterliche Entscheidung, wie sie der רָשָׁע im Unglück ausspricht, dann das Urtheil von Gott, nämlich über jenen Frevel, also synom. von dem folgenden מִשְׁפָּט. So scheint die vielfach mißverstandene Stelle klar.

x) Indem man gewöhnlich שֶׂפֶק in der Bedeutung Züchtigung nimmt, übersetzt man: „daß dich Gottes Zorn nur nicht in's Verderben raffe!" Aber dann entsteht in diesem Zusammenhange ein matter Sinn. Wir nehmen das nom. in der Bedeutung des verb. שָׂפַק, wie wir sie oben Cap. 27, 23. und 34, 26. fanden.

y) „Des Lösegeldes Größe" ist das schwere Unglück, welches Hiob als sühnende Strafe geduldig ertragen muß. So ist der Sinn des ganzen Verses: Laß dich, Hiob, durch dein gegenwärtiges Elend, welches Gott zu deinem Heile dir gesandt, nicht zu vermessenen Klagen über den Allgütigen verleiten.

z) Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse: aber nur zu religiöser Besonnenheit weckendes Unglück kann das Lösegeld der Sünde seyn; kein Reichtum kann zur Tilgung

20. Verlange nicht begierig nach der Nacht, *a*)
zu jenen Völkern aufzusteigen, welche unten wohnen. *b*)
21. Hüte dich, zum Frevel dich zu wenden: *c*)

---

moralischer Schuld dienen. — Beim zweiten Hemistich muß man suppliren: לֹא יַעֲרֹךְ.

a) In Bezug auf den häufig geäußerten Wunsch Hiob's, zu sterben. Dieses allzu heftige Verlangen nach dem Tode erklärt Elihu für thöricht. לַיְלָה ist hier vorzugsweise die Todesnacht des Unterreichs benannt.

b) „Profundissimus locus, velut vortice quodam nos circumacturus." Schultens. Er giebt fünfzehn verschiedene Erklärungen an. Gewöhnlich nimmt man עָלָה in passiver Bedeutung vom Hiph. des Verb. in der Bedeutung wegnehmen, wie Ps. 102, 25. und übersetzt: „wo die Völker hinab sinken zur Tiefe". Dann ist im vorhergehenden Hemistich Nacht Bild des Todes und nicht, wie es am natürlichsten genommen zu werden scheint, Bild des Todtenreiches. Ueberhaupt erscheint mir aber bei dieser Erklärung der ganze Gedanke etwas schwerfällig. Wie, wenn wir עָלָה in seiner gewöhnlichen Bedeutung von hinaufsteigen nähmen und es in einem witzigen Gegensatze mit dem folgenden תַּחַת auffaßten, so daß die sich entgegenstehenden Begriffe von „nach Oben und Unten" zum Guten und Schlimmen ausdrückten? Dann liegt in den Worten die Vorstellung, welche wir immer in unsrem Buche, wie im Prediger Salomo finden, daß das Leben in der Unterwelt keineswegs wünschenswerth sey. Also der Sinn des ganzen Verses: Hiob's Sehnen nach dem Tode ist ein Sehnen nach öder finsterer Nacht, und sein heftig gewünschtes Hinaufsteigen (d. i. die im Tode gewähnte Verbesserung seines Zustandes) wird ein Hinabsteigen (d. i. führt zur Verschlimmerung). „Die Völker, denen das Untere gehört, d. i. welche die untere Region bewohnen", sind natürlich die Schatten.

c) D. i. laß dich durch dein Elend nicht zu vermessenen Reden gegen Gott verführen. Es findet sich hier wieder eine Paronomasie zwischen תִּפֶן und אָוֶן.

denn daran hast du mehr Gefallen, als am Elend. *d)*
22. Sieh'! hoch steht Gott in seiner Macht,
wer ist ein Herr *e)* wie er?
23. Wer schreibt ihm seinen Wandel vor?
wer darf ihm sagen: „du thust Unrecht!"
24. Gedenke d'ran *f)*, wie du sein Thun erhebst,
das Menschen schauen. *g)*
25. Alle Menschen sehen es,
doch erblickt's der Sterbliche nur aus der Ferne! *h)* —
26. Sieh'! Gott ist groß und unbegreiflich,

---

d) Eine stechende Rede auf Hiob's heftig geäußerte Beschwerde, daß er unschuldig leide. Hiob habe freilich mehr Geschmack am Laster, als am Elend. בָּחַר wird zwar sonst immer mit בְּ construirt, aber hier scheint in dem עַל־זֶה, absichtlich und fast ironisch die sündliche Neigung nach etwas hin recht stark ausgedrückt. So ist die Conjectur von Saab und Kern, עֲלִזָה, oder עֲלִיזָה, zu lesen: „si gaudium calamitati praefers" ganz unnöthig. Noch dazu kömmt ein solches nom. im A. T. nicht vor.

e) מוֹרֶה, steht hier sicher in der aram. Bedeutung für Herr, wie das syr. ܡܳܪܶܐ. Ganz richtig die LXX: δυνάστης. Die Erklärung des Wortes durch Lehrer paßt wenig in den Zusammenhang.

f) D. i. unterlaß es ja nicht!

g) D. i. das deutlich in des Menschen Augen fällt. *Vulg.*: „de quo cecinerunt viri". So auch Schultens, Gesenius und viele andere Erklärer, indem sie שֹׁרְרוּ nicht von שׁוּר sehen herleiten, sondern dieses Verb. in der Bedeutung von שִׁיר singen nehmen, d. i. s. v. a. preißen: „welches die Menschen preißen". Aber der Sinn des folgenden Verses scheint für unsere Erklärung zu sprechen.

h) Derselbe Gedanke, den oben Hiob poetischer ausgedrückt hatte Cap. 26, 14.

20. Verlange nicht begierig nach der Nacht, *a*)
zu jenen Völkern aufzusteigen, welche unten wohnen. *b*)
21. Hüte dich, zum Frevel dich zu wenden: *c*)

---

moralischer Schuld dienen. — Beim zweiten Hemistich muß man suppliren: לֹא יַעֲרֹךְ.

a) In Bezug auf den häufig geäußerten Wunsch Hiob's, zu sterben. Dieses allzu heftige Verlangen nach dem Tode erklärt Elihu für thöricht. לַיְלָה ist hier vorzugsweise die Todesnacht des Unterreichs benannt.

b) „Profundissimus locus, velut vortice quodam nos circumacturus." Schultens. Er giebt fünfzehn verschiedene Erklärungen an. Gewöhnlich nimmt man עָלָה in passiver Bedeutung vom Hiph. des Verb. in der Bedeutung wegnehmen, wie Ps. 102, 25. und übersetzt: „wo die Völker hinab sinken zur Tiefe". Dann ist im vorhergehenden Hemistich Nacht. Bild des Todes und nicht, wie es am natürlichsten genommen zu werden scheint, Bild des Todtenreiches. Ueberhaupt erscheint mir aber bei dieser Erklärung der ganze Gedanke etwas schwerfällig. Wie, wenn wir עָלָה in seiner gewöhnlichen Bedeutung von hinaufsteigen nähmen und es in einem witzigen Gegensatze mit dem folgenden תַּחַת auffaßten, so daß die sich entgegenstehenden Begriffe von „nach Oben und Unten" zum Guten und Schlimmen ausdrückten? Dann liegt in den Worten die Vorstellung, welche wir immer in unsrem Buche, wie im Prediger Salomo finden, daß das Leben in der Unterwelt keinesweges wünschenswerth sey. Also der Sinn des ganzen Verses: Hiob's Sehnen nach dem Tode ist ein Sehnen nach öder finsterer Nacht, und sein heftig gewünschtes Hinaufsteigen (d. i. die im Tode gewähnte Verbesserung seines Zustandes) wird ein Hinabsteigen (d. i. führt zur Verschlimmerung). „Die Völker, denen das Untere gehört, d. i. welche die untere Region bewohnen", sind natürlich die Schatten.

c) D. i. laß dich durch dein Elend nicht zu vermessenen Reden gegen Gott verführen. Es findet sich hier wieder eine Paronomasie zwischen תֵּפֶן und אָוֶן.

denn daran hast du mehr Gefallen, als am Elend. *d)*
22. Sieh'! hoch steht Gott in seiner Macht,
wer ist ein Herr *e)* wie er?
23. Wer schreibt ihm seinen Wandel vor?
wer darf ihm sagen: „du thust Unrecht!“
24. Gedenke d'ran *f)*, wie du sein Thun erhebst,
das Menschen schauen. *g)*
25. Alle Menschen sehen es,
doch erblickt's der Sterbliche nur aus der Ferne! *h)* —
26. Sieh'! Gott ist groß und unbegreiflich,

---

d) Eine stechende Rede auf Hiob's heftig geäußerte Beschwerde, daß er unschuldig leide. Hiob habe freilich mehr Geschmack am Laster, als am Elend. בָּחַר wird zwar sonst immer mit בְּ construirt, aber hier scheint in dem עַל־זֶה absichtlich und fast ironisch die sündliche Neigung nach etwas hin recht stark ausgedrückt. So ist die Conjectur von Gaab und Kern, עַלְזָה oder עֲלִזָה zu lesen: „si gaudium calamitati praefers“ ganz unnöthig. Noch dazu kömmt ein solches nom. im A. T. nicht vor.

e) מוֹרֶה steht hier sicher in der aram. Bedeutung für Herr, wie das syr. ܡܳܪܐ. Ganz richtig die LXX: δυνάστης. Die Erklärung des Wortes durch Lehrer paßt wenig in den Zusammenhang.

f) D. i. unterlaß es ja nicht!

g) D. i. das deutlich in des Menschen Augen fällt. *Vulg.*: „de quo cecinerunt viri“. So auch Schultens, Gesenius und viele andere Erklärer, indem sie שֹׁרְרוּ nicht von שׁוּר sehen herleiten, sondern dieses Verb. in der Bedeutung von שִׁיר singen nehmen, d. i. s. v. a. preißen: „welches die Menschen preißen“. Aber der Sinn des folgenden Verses scheint für unsere Erklärung zu sprechen.

h) Derselbe Gedanke, den oben Hiob poetischer ausgedrückt hatte Cap. 26, 14.

seiner Jahre Zahl ist unerforschlich. *i*)
27. Hat er des Wassers Tropfen aufgezogen,
gießen Regen sie herab, wenn Nebel ihn umhüllt. *k*)
28. Die Wolken fließen davon nieder,
sie träufeln auf die vielen Menschen. *l*)
29. Und wer begreift der Wolke Ausspannung,
das Krachen seiner Hütte? *m*)

---

i) Und nun läßt Elihu eine poetisch-eindringliche Beschreibung der Größe Gottes folgen, wie sie besonders am Himmel und in dessen wunderbaren Einwirkung auf die Erde erkannt wird, damit Hiob sich beugen lerne vor dem, der ihm seine Leiden gesandt. — Zuerst faßt er Gott von der Idee der Zeitlosigkeit. Vgl. besonders Ps. 90, 2.

k) Nach der gegebenen Uebersetzung bleiben wir mehr bei den Worten, als wenn wir mit de Wette erklären: „so träufeln sie Regen aus seinem Nebel", oder mit Eichhorn: „so werden sie zu Regen beim Gewitter". — Die nun folgende Schilderung der Größe Gottes im Gewitter faßt Eichhorn sehr poetisch auf, wenn er sagt: „es kann gar wohl seyn, daß der Dichter des Ungewitters wegen, in welchem Gott sich nähert (Cap. 40, 1.), gerade von dieser Seite Gottes Größe schildert." So auch Herder im Geist der hebräischen Poesie Thl. 1. S. 86. Nur scheint gegen diese Annahme zu sprechen, daß Cap. 37, 6. u. fg. auch eine Schilderung des Winters folgt.

l) אֲשֶׁר beziehen wir am besten auf אֵד im vorhergehenden Verse. „Von ihm (erfüllt) fließen die Wolken nieder", d. i. der Nebel verwandelt sich in Wolken und diese lösen sich in Regen auf. רָב bei אָדָם muß als ein eigentliches epithet. perpet. angesehen werden, wie man sagt, das große Meer u. s. w. Vgl. übrigens Cap. 5, 10.

m) „Die Ausspannungen der Wolken" beziehen sich auf die dichte Wolkendecke, welche den Himmel beim Gewitter umhüllt. Vgl. Ps. 105, 39. Das Krachen der Hütte ist poetisch das Donnern der Wolke genannt, welche als Hütte betrachtet wird, in der sich Gott verbirgt. Ebenso steht סֻכָּה von der die Gottheit umhüllenden finsteren Gewitterwolke Ps. 18, 12. Sinn: wer begreift die Entstehung des Donners?

30. Sieh'! er spannt um sich sein Licht,
und bedeckt sich mit des Meeres Wurzeln. *n*)
31. Denn mit ihnen straft er Völker,
spendet Nahrung aus in Fülle. *o*)
32. Seine beiden Hände bedecket er mit Licht,
und giebt Befehl ihm gegen seinen Feind.
33. Er thut kund ihm seinen Freund,
das Vieh und das Gewächs. *p*)

---

n) Gottes Gewand ist gewebet aus dem Lichte der Höhe (vgl. Ps. 104, 2.) und aus den Wassertiefen des Meeres. Elihu bedient sich mit Willen des Wortes פָּרַשׂ aus dem vorhergehenden Verse, um des Gegensatzes willen: nicht nur Wolken spannt er um sich aus, sondern auch Licht. — Die Wurzeln des Meeres sind seine Wassertiefen, die des Allmächtigen Hand bis zu der Himmelshöhe emporziehet und zu seiner Wolkenhülle zu formen weiß.

o) Sinn: die Gewässer des Himmels schüttet Gott bald als zerstörenden Platzregen auf die Erde herab, um Völker zu züchtigen, bald braucht er sie zur sanften Befruchtung des Landes, um die Menschen mit Segen reichlicher Nahrung zu belohnen.

p) Die Verschiedenheit der Auslegung von V. 32 u. 33, welche in unmittelbarem Zusammenhange stehen, ist außerordentlich. Schultens zählt nur allein acht und zwanzig Erklärungen auf. Aber mir scheint sicher zu seyn, daß Elihu in diesen Versen die doppelte Wirkung des göttlichen Lichtes schildern will, wie er vorher auf gleiche Weise von den Gewässern des Himmels geredet hatte. Gott, sagt er bildlich, füllet seine beiden Hände mit Licht; in der einen aber hält er das zerstörende Licht des Blitzes, mit dem er den Frevler zerschmettert (V. 32), in der anderen das erhaltende Licht der Sonne, durch welches die Frommen, sowie Thiere und Pflanzen Lebensnahrung empfangen (V. 33). Die gewöhnlichste Erklärung ist: er verkündigt ihm seine Donnerstimme, so daß רֵעַ v. רוּעַ in der Bedeutung von Geschrei = Donner genommen wird, was immer schwierig ist. הִגִּיד mit עַל fällt freilich auf, läßt sich aber daraus erklären, daß ihm das kurz vorhergegangene וַיְצַו עָלֶיהָ noch im Sinne lag, und die mit

Sieben und dreißigstes Capitel.

1. Ja, darob erbebt mein Herz,
   und fährt von seiner Stelle auf! *q*)
2. Hört doch das Donnern seiner Stimme,
   und das Brüllen, das aus seinem Munde kömmt!
3. Unter'm ganzen Himmel hin geleitet er den Donner,
   und sein Licht bis zu der Erde Enden. *r*)
4. Hinter ihm brüllt her die Stimme, *s*)
   er donnert mit der Stimme seiner stolzen Pracht,

עַל gewählte Construction jenes verb. hat so wenigstens eine Analogie für sich. S. andere Erklärungen bei Rosenmüller zu d. St. — עוֹלָה ist das Aufschießende, für: Pflanze jeder Art. So steht עָלָה häufig von Gewächsen für: aufschießen. Vgl. 1 Mos. 40, 10.; 41, 22. u. a. St.

q) לְזֹאת „bei dem" unbestimmt, nämlich wovon im Vorhergehenden die Rede war: dem Donnern der göttlichen Majestät. — חָרַד zittern, erbeben, hier in seiner ersten Bedeutung; in der abgeleiteten: bestürzt herbeieilen, z. B. 1 Sam. 10, 4. נָתַר aufhüpfen, aufspringen. Vgl. 3 Mos. 11, 21.

r) Gottes allumfassende Macht zeigt sich groß und herrlich im Gewitter, wenn der Donner ununterbrochen am ganzen Himmel hinrollt und die Blitze ungehindert bis zu den äußersten Enden der Erde fahren. Wohlgewählt ist יָשַׁר gerade fort ziehen, wodurch das Fortrollen des Donners sehr malerisch beschrieben wird. כַּנְפוֹת הָאָרֶץ die Grenzen der Erde, wie Cap. 38, 13.; Jes. 11, 12.; Ezech. 7, 2. Das verb. كَنَفَ umgeben, steht im Arab. besonders für begrenzen. Vgl. z. B. Abdullat. Memorab. Aegypt. in Oberleitner's chrestom. Arab. p. 162.

s) Unmittelbar hinter dem Leuchten des Blitzes folgt der Donnerschlag.

und hält es nicht zurück, ist seine Stimme laut geworden. *t*)

5. Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar,
thut Großes unbegreiflich! *u*)

6. Zum Schnee spricht er: „fall' auf die Erde!" *v*)
und zu Regenguß und Regengüssen seiner Macht. *w*)

7. Jedes Menschen Hand versiegelt er,
daß zur Erkenntniß kommen alle Sterbliche, die er geschaffen. *x*)

---

t) וְלֹא יְעַקְּבֵם „und er hält es nicht zurück", was? — Das Suffix. verb. bezieht sich auf ein ausgelassenes Subst., welches aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden muß. Man wird schicklich an den mit dem Gewitter verbundenen Regen und Hagel denken. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 740.

u) Der gewaltige Eindruck eines majestätischen Gewitters wird im A. T. besonders großartig beschrieben. Vgl. vorzüglich Ps. 29, wo auch, wie an unserer Stelle, קוֹל mit Nachdruck öfters wiederkehrt. Vorzüglich in Arabien, wohin doch die Handlung unsres Buches versetzt ist, soll sich der Donner furchtbar-schön ausnehmen. Statt aller Beschreibungen arabischer Dichter davon lese man, was Mohammed an der berühmten Stelle (Kor. 2, 18.), welche den Dichter Lebid durch die Pracht der Rede zum Anhänger des poetischen Propheten machte, von der Macht des Donners in gedrängter Gravität gesagt.

v) הֱוֵא aram. für הֱיֵה. Am wahrscheinlichsten muß hier הָוָה in der arab. Bedeutung von fallen genommen werden, wie die *Vulg.* übersetzt: „ut descendat in terram." Andere: „sey an der Erde", wie schon die LXX ausdrücken.

w) Sinn: in dem immer heftiger werdenden Platzregen zeigt sich seine Macht. In der Setzung des plural. מִטְרוֹת nach dem singul. מָטָר scheint die Verstärkung des Regengusses ausgedrückt zu seyn. Wir müssen dem Sinne nach aus dem ersten Hemistich wiederholen: „daß fallen" nämlich Regengüsse. — גֶּשֶׁם gleichfalls vom winterlichen Regen gebraucht Hohesl. 2, 11.

x) Sinn: Gott hemmt durch den Winter die Thätigkeit

8. Da geht das Wild dann in sein Lager,
und ruht in seinen Höhlen. *y*)
9. Aus Süden kömmt der Sturm,
und aus dem Norden her die Kälte. *z*)
10. Vom Athem Gottes wird das Eis erzeugt,
und des Wassers Breite wird zur Enge. *a*)

---

des Menschen auf dem Felde gänzlich. Aber auch durch diese hemmende Einwirkung des von Gott geordneten Winters soll sich der Mensch seiner Abhängigkeit von der höheren Macht des Himmels bewußt werden. — חָתַם versiegeln ist s. v. a. zum Gebrauch ganz unbrauchbar machen. Im Samaritan. ist חטים gelähmt 1 Mos. 32, 33 (s. Gesenius u. d. W.) und im Arab. wird خَتَمَ auf gleiche Weise gefunden; z. B. Kor. Sur. 2, 6: Gott hat ihre Herzen und Ohren versiegelt. Die *Vulg.* übersetzt: qui in manu omnium hominum signat, ut noverint singuli opera sua. Durch diese Uebersetzung und in einer seltsamen Vernachlässigung des Zusammenhanges sind ältere Erklärer verleitet worden, unsre Stelle de arte Chiromantica zu verstehen.

y) Poetische Beschreibung der Verödung des Feldes, indem sein eigentliches Leben, das Wild, im Winter in die Schlupfwinkel und Höhlen sich flüchtet.

z) Aus Süden kömmt der heftige Sturm. Jes. 21, 1.; Zachar. 9, 14. Ueber חֶדֶר vgl. Cap. 9, 9. — מְזָרִים erhellet schon aus dem Contexte in der Bedeutung von Norden. Aber die Herleitung des Wortes ist ungewiß. Am wahrscheinlichsten nimmt man es als Part. Pi. von זָרָה die zerstreuenden, nämlich Winde, so daß wir dabei an die Wolken zerstreuenden Nordwinde zu denken haben, wie im Arab. ذَارِيَّات venti dispergentes vorkömmt. Vgl. Gesenius und Winer u. d. W.

a) Der Hauch des Nordwindes, welcher das Eis erzeugt, wird poetisch-morgenländisch der Athem Gottes genannt. — יִתֶּן steht impersonell; eigentlich: „giebt es Eis“, wie Spr. 13, 10. — Das בְּ vor מוּצָק ist als ein sogenanntes Beth

11. und Heiterkeit vertreibt die Wolke, *b*)
das Gewölk zerstreut sein Licht. *c*)
12. Die Wolken drehen sich nach seiner Leitung, *d*)

---

essent. zu betrachten. „Des Wassers Breite wird zur Enge" — diese Worte schildern physisch-richtig die zusammenziehende Kraft der Kälte. Kühner sagt ein arabischer Dichter: „es wird die Fluth gefesselt durch des Eises Bande". Vgl. Motenebbi nach v. Hammer's Uebersetzung S. 89. Andere nehmen מוּצָק hier für etwas Gegossenes: „und des Wassers Breite wird zum Gußwerk". Aber der Gegensatz von רֹחַב sowohl wie Cap. 36, 16. stimmen für die angenommene Erklärung.

b) בְּרִי a. r. בָּרָה s. v. a. בָּרַר purgavit: *serenitas*, die Heiterkeit des Himmels, wie auch der Chald. ausdrückt. — טָרַח, arab. طَرَحَ conjecit, projecit. S. z. B. *Grang. de Lagrange* anthologie arabe p. XVIII. Beide Worte sind aber ἀπ. λεγ. im A. T. und sind daher schon von den alt. Uebers. mannigfaltig erklärt worden. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. p. 1032. Nach einer anderen Erklärung nimmt man רִי als nom. mit בְּ praef. für das arab. رِيٌّ s. v. a. רְוִי Bewässerung, a. r. רָוָה irrigavit, und übersetzt: „auch in Regen stürzt er (Gott) die Wolke herab", wodurch ein Wolkenbruch bezeichnet seyn soll. Vgl. Schultens zu d. St. und Gesenius unter טָרַח. Aber der Parallelismus spricht entscheidend für die von mir gewählte Erklärung.

c) עֲנַן als stat. constr. paßt nicht. Wir nehmen entweder eine chaldäische Punctation des Wortes an, so daß wir עֲנַן im stat. absol. lesen, oder wählen geradezu die Lesart עָנָן, welche de Rossi in fünfzehn Codd. fand. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß im ganzen Verse die winterliche Heiterkeit geschildert ist.

d) Andere beziehen הוּא auf Gott: „er führt die Wolkenzüge nach seiner Leitung". Aber die Bedeutung מִתְהַפֵּךְ im Hithp. spricht mehr für unsere Erklärung, welche überdieß

23. Der Allmächtige — wir können ihn nicht finden! —
Groß ist er an Kraft, doch auch an Recht und Gnadenfülle,
Gewaltthat übt er nicht! *o*)

24. D'rum sollen fürchten ihn die Menschen!
An Hochweisen hat er kein Wohlgefallen! *p*)

Acht und dreißigstes Capitel.

Jehova.

1. Es begann Jehova zu Hiob aus dem Sturm *q*) und sprach:

2. Wer ist's, der meinen Rath verdunkelt, *r*)
durch Reden ohne Sinn?

---

hüllung plötzlich hervortritt, desto stärker das Auge des Menschen blendet: ebenso würde die verborgene Majestät Gottes, wenn sie mit einem Male in aller Herrlichkeit dem Sterblichen erschiene, sein Gesicht mit Dunkel umhüllen.

o) Statt יְעַנֶּה lesen gute Codd. bei de Rossi יַעֲנֶה „er antwortet nicht". Der Parallelismus begünstigt diese Lesar.

p) Man übersehe die Paronomasie von יְרֵאוּהוּ und יִרְאֶה nicht. Gut übersetzt *Vulg.* חַכְמֵי־לֵב „qui sibi videntur esse sapientes". Andere, wie de Wette, Rosenmüller u. s. w. „ihn schauet kein Weiser und Einsichtsvoller". Die Erwähnung des göttlichen Mißfallens an dem Hochmuthe eingebildeter Menschen scheint aber wenigstens dem Sinne des ersten Hemistichs angemessener.

p) Jehova erscheint als Gott des Gerichts, daher redet er im Rauschen des Wetters.

r) Ein demüthigendes Wort für die philosophischen Wortkämpfer! Ihre Reden, statt den Plan Gottes (עֵצָה ist vorzugsweise die göttliche Weisheit in der Anordnung des Weltganzen, Vorsehung genannt) aufzuhellen, was sie doch bezwecken, verdunklen ihn noch mehr. Aber des Ewigen Rathschluß leuchtet ja für des Menschen Auge helle genug aus den Tiefen der Weisheit, wie sie das Wunder der Schöpfung Himmels und der Erde und ihrer mannigfaltigen Erscheinungen darbietet.

3. Auf! gürte deine Lenden, wie ein Mann,
 ich will dich fragen, und du lehre mich! s)
4. Wo warst du denn, als ich die Erde gründete? t)
 sag' an, wenn du die Weisheit hast erkannt! u)
5. Wer hat ihre Maaße denn bestimmt, wenn du es weißt? v)
 oder, wer an sie die Meßschnur gelegt?
6. Worauf ward ihr Grundstein eingesenkt?
 oder, wer hat ihren Eckstein wohl gelegt,
7. beim Jauchzen aller Morgensterne, w)

---

s) Aber auf alle Fragen, wie sie nun folgen, weiß Hiob nicht zu antworten. Aus dieser Unwissenheit folgt dann von selbst das Endurtheil des höchsten Richters: *des Menschen Weisheit ist nicht Gottes Weisheit; daher ergebe sich der Mensch in alle höheren Fügungen, ohne nach ihren Gründen zu forschen.*

t) Sicher nicht dabei gegenwärtig.

u) בִּינָה steht hier wie Cap. 28, 12. A. für חָכְמָה das eigentliche Wissen des göttlichen Weltplanes. Sollte der Mensch das Werden der Dinge begreifen, mußte er bei dem ersten Ursprung alles Gewordenen schon daseyn. Daher kann der erst Gewordene, der Endliche, die Weisheit des ewigen Geistes nicht durchschauen. — Als ein Nachhall dieser und der folgenden Fragen verdient die schöne 27te Sure des Korans, überschrieben „die *Ameise*", verglichen zu werden.

v) Scil. הַגֵּד, wie V. 4. Die Erde wird mit einem Gebäude verglichen, das vor seinem Aufbau, wie die einzelnen Theile zu einem festen Ganzen zu verbinden seyen, genau abgemessen wird. — מְמַדִּים pl. von מֵמַד ad form. מֵסַב nur hier vorkommend s. v. a. מִדָּה Maaße.

w) Unter Gesängen wurden die Grundsteine der Gebäude gelegt. S. Zachar. 4, 7.; Esr. 3, 10. 12. 13. — Es ist ein hochpoetischer Gedanke, daß von den Gestirnen des Himmels herab Jubellieder tönten, als der Erde Grundstein gelegt wurde. Die Sterne des Morgens werden vorzugsweise als jauchzend erwähnt, entweder, weil sie durch ihren schönen Glanz besonders ausgezeichnet, dichterisch statt aller andern schicklich genannt werden konnten, oder auch, weil der Dichter naiv

als alle Gottes-Söhn jubelten? x)
8. Wer schloß mit Pfortn ein das Meer,
als es hervorbrach us dem Mutterschoos? y)
9. als ich Gewölk ihr zum Gewande,
und Finsterniß zu einer Windel gab? z)
10. als ich genau ihr zumaaß seine Grenze, a)
und Riegel ihm und Pforten gab,

---

annahm, daß der erste Anfang des Erdenbaues mit dem Anbruche des Tages vm Weltschöpfer gemacht worden sey. Unwillkührlich denkt man poetisch-vergleichend an den persischen Mythus von den Tönen der mit den Sonnenstrahlen besaiteten Lyra der au den Morgenstern versetzten Anahid. Vgl. v. Hammer ir der Geschichte der schönen Redekünste Persiens S. 24.

x) Offenbar fließen hier die Begriffe von Engeln und Sternen zusammen, wie dieß auch sonst der umfassende Ausdruck צְבָא־הַשָּׁמַיִם zeigt. Vgl. Gesenius u. d. W. und de Samaritnor. theolog. Comment. p. 23.

y) מִן ist aus V. 5 zu wiederholen. — גִּיחַ hervorbrechen, vom Strome, Cap. 40, 23., vom Kinde aus dem Leibe dr Mutter Ps. 22, 10. S. auch Ezech. 32, 2.; Mich. 4, 10.

z) Kühn-fortgesetzte Betrachtung des Meeres, als eines aus dem Schooße der Urschöpfung hervorgegangenen Kindes. Dunkles Gewölk, das auf demselben ruhte, war sein Kleid, diente zu seiner Windel. Ueber חֲתֻלָּה vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. p. 984.

a) Etwas hart scheint es immer שָׁבַר in der echt-hebräischen Bedeutung von zerbrechen zu nehmen, so daß es s. v. a. גָּזַר abschneiden, für abmessen, bestimmen, sey. So Gesenius u. A. Bequemer vergleichen wir mit Rosenmüller u. A. das arab. شَبَرَ spithama dimensus est. — Eigentlich: meine Grenze, d. i. die Grenze, welche ich für die rechte anerkannte. Ueber den Sinn des ganzen Verses s. oben Cap. 26, 10.; Jerem. 5, 22.; Ps. 33, 7.; 104, 9.

11. und sprach: „bis hieher sollst du kommen und nicht weiter,
hier sey ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wogen!" *b*)
12. Gebotst du je, seitdem du warst, dem Morgen?
wies'st du der Morgenröthe ihre Stätte an, *c*)
13. der Erde Säume zu erfassen,
und die Frevler von ihr zu verscheuchen? *d*)
14. Wenn sie sich wandelt gleich dem Siegelthone, *e*)
und ihre Formen sich entfalten wie ein Kleid: *f*)

---

b) שִׁית muß hier intrans. genommen werden. Suppl. חֹק aus V. 10. — Der Stolz der Wogen wird prächtig das ungestüme Aufwallen derselben genannt. Vgl. Ps. 89, 10. und Schultens animadvers. philolog. in Job p. 143, wo zur Erläuterung des bildlichen Ausdrucks גְּאוֹן יָם viele Parallelen aus arabischen Schriftstellern gesammelt sind.

c) יִדַּעְתָּה שַׁחַר im Chethib; im Keri aber יִדַּעְתָּ הַשַּׁחַר, welches vorzuziehen.

d) V. 13, 14 u. 15 bilden eine poetisch-malerische Digression, welche die Wirkung der Morgenröthe auf die Erde beschreibt. Wenn jene ihren belebenden Schein bis zu den äußersten Enden des Erdbodens verbreitet, dann fliehen die Feinde des Lichts, die Frevler, welche in der Nacht ihr Wesen treiben, in die Verborgenheit. S. oben Cap. 24, 13.

e) Der Sinn dieses gewöhnlich mißverstandenen Bildes ist: gleichwie der bildsame Thon, auf den man das Siegel drückt, in die mannigfaltigsten Bezeichnungen und Formen sich fügt: eben so bietet der Schauplatz der Erde beim Aufgang der Morgenröthe die verschiedensten Gestaltungen dar, die sich bei dem erhellenden Lichte allmählig aus dem dunklen Grunde der nächtlichen Verhüllung emporheben.

f) Man ist zweifelhaft über das Subject zu יִתְיַצְּבוּ. Gewöhnlich supplirt man בֹּקֶר und שַׁחַר aus V. 12 und übersetzt: „sie stellen sich dar wie Gewand", nämlich der Erde. Andere, wie z. B. de Wette: „und Alles tritt hervor wie ein Gewand". Aber das vermißte Subject liegt wohl versteckt in dem תִּתְהַפֵּךְ des vorhergehenden Hemistichs, so daß

15. entzogen wird der ösen dann ihr Licht, *g*)
und der hochge ng'ne Arm zerschmettert. *h*)
16. Kamst du bis z s Meeres Quellen?
bist du gewan in der ausgeforschten Tiefe? *i*)
17. Wurden dir Todes Pforten aufgethan?
und schautest des Todesschattens Pforten? *k*)
18. Hast du der de Breiten überschaut? *l*)
sag' an, w du das alles weißt?

---

wir an die ve iedenen Verwandlungen und Formen der Erde zu denken ha , welche in ihrer lichten Ueberdeckung poetisch mit Kleider erglichen werden.

g) D Licht der Bösen, bei dem sie wirken, ist das Dunkel: a mit dem Anbruche des Lichtes schwindet ihr Licht. Vgl. Cap. 4, 17.

h) er hochgeschwungene Arm, den der Morgen zerschmette ist Bild der ruchlosen Kühnheit, die das Licht vernichtet. Der bildliche Ausdruck ist besonders vom Mörder hergen mmen.

i נִבְכֵי־יָם, nur hier vorkommend, ist etymologisch zwei lhaft. Die LXX geben es durch πηγὴ θαλάσσης, und dies Erklärung ist am meisten vom Parallelismus begünstigt. *Co ejus* übersetzt: *fleta maris*, und nimmt als Stamm. בָּכָה flevit an, nach dem Sinne wie Cap. 28, 11. — Besse ergleichen wir mit Gesenius das arab. نَبَجَ und das chald. נְבַג quellen. Schultens erklärt נֶבֶךְ = نَبَكٌ Hügel, Klippe v. نَبَكَ altus fuit, und so auch J. D. Michaelis, Eichhorn u. A. — חֵקֶר steht hier wie מֶחְקָר Ps. 95, 4.

k) Es liegt in dem zweiten Hemistich des Verses eine Steigerung des Gedankens. Nicht einmal die Pforten des Todtenreiches schaut der Mensch (im Leben nämlich), geschweige, daß sie ihm geöffnet werden.

l) „Aber Gott schaut hin bis zu der Erde Enden, was unter'm ganzen Himmel ist, schaut er". S. oben Cap. 28, 24.

19. Wo geht der Weg hin zu des Lichtes Wohnung,
und die Finsterniß, wo hat sie ihren Ort? *m*)
20. Denn du hast sie erreicht an ihrer Grenze!
denn du kennest ihres Hauses Pfade! *n*)
21. Du weißt es wohl: denn vorlängst wardst du geboren, *o*)
und deiner Tage Zahl ist groß!
22. Gelangtest du bis zu des Schnee's Schätzen,
und schautest du des Hagels Schätze,
23. den zurück ich halte für bedrängte Zeit, *p*)
für den Tag des Kampfes und des Krieges?
24. Wo ist der Weg, auf dem sich theilt das Licht,
auf dem der Ost zerfließet auf die Erde? *q*)

---

m) Prosaisch: begreifst du den Ursprung des Lichtes und der Finsterniß? — Vor יִשְׁכֹּן suppl. אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בּוֹ.

n) V. 20 und 21 sind ironisch zu nehmen. Gewöhnlich: „denn du führtest sie wohl zu ihrer Grenze?" Ein bequemerer Sinn entsteht aber, wenn wir לָקַח hier in der Bedeutung des arab. لَحِقَ erreichen nehmen. Das folgende אֶל ist dann nach der constr. praegn. zu erklären.

o) אָז steht hier wie Spr. 8, 22. für längst vergang'ne Zeit. Ueber den Sinn s. oben Cap. 15, 7.

p) Im Wintersturm und Hagelwetter erscheint Gott wie kriegführend mit der Erde.

q) Prosaisch: auf welche Weise theilt sich das Licht in unendliche Strahlen, welche die ganze Erde durchdringen? Ebenso: wie geschieht's, daß der Ostwind (als der stärkste Wind für alle) sein Wehen überall verbreitet? — Man halte nur fest, daß das Licht wie der Wind als personificirt und an einem bestimmten Orte des Himmels wohnend gedacht werden. Dann ist natürlich der Weg, auf dem sich das Licht in Strahlen zertheilet, die ganze Erde zu erleuchten, und der Wind sich nach allen Seiten ausbreitet, sie zu durchwehen, die Art und Weise, wie Licht und Wind ihren Einfluß auf die Erde üben.

25. Wer theilt der Regenfluth Kanäle ab,
die Bahn dem Wetterstrahl der Donnerstimmen, *r*)
26. daß es auf unbewohnten Boden regne,
auf Wüsten, wo der Mensch nicht weilt,
27. zu sättigen die Oede und Verödung,
und hervorzutreiben des jungen Grünes Sproßen? *s*)
28. Hat der Regen einen Vater,
oder wer erzeugt des Thaues Tropfen? *t*)
29. Aus wessen Schooße geht das Eis hervor,
und wer gebiert des Himmels Reif?
30. Wie unter Stein verbergen sich die Wasser,
und der Tiefe Oberfläche schließt sich dicht zusammen. *u*)

---

r) Wunderbar muß es erscheinen, daß die Wasserfluthen des Himmels in abgemessenen Räumen, gleichsam in einzelnen Luftkanälen (also als Regen) auf die Erde fallen, und daß das Feuer der Donnerwolken in bestimmten Strahlen herabfährt. Ueber חֲזִיז קֹלוֹת so wie über den ganzen Vers vgl. Cap. 28, 26.

s) V. 26 u. 27 bilden wieder eine religiös-sentimentale Digression des Inhalts: nicht nur den von dem Menschen bebauten Boden zu befruchten, braucht Gott den Regen, sondern auch zur Belebung der Wüsten mit frischem Grün, um die Bewohner derselben, die Thiere, zu ernähren.

t) Gewöhnlich erklärt man: „hat Regen und Thau einen andern Vater als Gott?" Besser nach dem ganzen Zusammenhange: „ist ein sichtbarer Grund der Entstehung des Regens und Thaues für das menschliche Auge nachzuweisen?"

u) S. oben Cap. 37, 10. Die angenommene Uebersetzung des ersten Hemistichs, die recht wohl sprachlich begründet ist (vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 837), ist wegen יִתְחַבָּאוּ „sie verbergen sich" (wo?), passender als die: „Dem Steine gleich geworden, verbergen sich Gewässer". S. Ewald in der krit. Gramm. S. 614. Es ist in dem Verse angenommen, daß nicht alles Wasser des Stromes friert, sondern nur die Oberfläche desselben, die gleichsam zu einer Steindecke werde, unter der sich das übrige Wasser verberge. Das zweite Hemistich beschreibt die Art des Gefrierens durch Verdichtung

31. Kannst du knüpfen der Plejaden Banden,
oder des Orions Fesseln lösen? *v*)

32. Führst du die Bilder des Thierkreises zur rechten Zeit
heraus? *w*)
und leitest du den Bären neben seinen Kindern? *x*)

---

und enge Anschließung der einzelnen Wassertheile an einander. יִתְלַכָּדוּ könnte man wohl passiv. in der gewöhnlichen Bedeutung von לָכַד fangen, übersetzen, nach dem Sinne von Cap. 37, 10 „gefesselt wird der Tiefe Oberfläche". Aber Cap. 41, 9 spricht für die angenommene Erklärung. Dann ist לָכַד s. v. a. لَكَّدَ Conj. V. junctis inter se compactisque partibus fuit res.

v) Vgl. über die genannten Sternbilder Cap. 9, 9. מַעֲדַנּוֹת Bande, für מַעֲנָדוֹת a. r. עָנַד binden. Anders Eichhorn: „kannst du die reizenden Siebensterne binden?" Er nimmt also das Stammw. עָדַן ergötzen (aber nur im Hithp. im A. T. vorkommend) an. Aber gerade der Begriff des Bindens in הִתְקַשֵּׁר spricht für die oben angenommene Erklärung, besonders auch wegen des Gegensatzes mit dem zweiten Hemistich in תְּפַתֵּחַ. Kannst du den Sternbildern gebieten? Hast du die Macht des Lösens und Bindens über sie?

w) מַזָּרוֹת ist von sehr ungewisser Bedeutung. Bald giebt man es durch nördliche Krone (vgl. נֵזֶר), bald durch Wagen, bald durch Morgenstern, bald durch Bilder des Thierkreises. Die letztere Erklärung ist noch die sicherste, wo dann מַזָּרוֹת s. v. a. מַזָּלוֹת ist. Vgl. Gesenius u. d. W. und Rosenmüller zu d. St. „Führst du heraus?" nämlich aus ihrer Wohnung.

x) Eigentlich: „was den Bären neben seinen Kindern betrifft, führst du sie?" עַיִשׁ s. v. a. עָשׁ das Bärengestirn (s. Cap. 9, 9.), vielleicht auch mit arab. Diminutivform, der kleine Bär. Die Kinder sind die drei Schwanzsterne desselben. Bei den Arabern heißt das Sternbild des großen und kleinen

33. Kennst du des Himmels feste Satzungen?
hast du gegründet seine Herrschaft auf der Erde? *y*)
34. Kannst du zur Wolke deine Stimme heben,
daß Wasserfülle dich bedecke? *z*)
35. Schickst du aus die Blitze, daß sie gehen?
und sagen sie zu dir: da sind wir schon?
36. Wer legte Weisheit in die dunklen Wolken,
wer gab Verstand dem Luftgebilde? *a*)

Bären بنات النعش Töchter der Bahre. Die im Viereck stehenden Sterne erscheinen wie die Bahre, die drei andern wie die Klageweiber, die vor ihr hergehen. So sagt auch der Persische Dichter Dschami, indem er die Schönheit des Himmels beschreibt:

der Bahre Töchter und der Plejas Bund
besingen hier in Vers und Prose ihn.

S. v. Rosenzweig's Uebersetzung des Gedichtes Joseph und Suleicha S. 17. — עַל braucht man nicht, wie gewöhnlich geschieht, durch *una cum* zu geben, sondern es ist anschaulicher *juxta*.

y) So wirkt der Himmel nach seinen unwandelbaren Gesetzen z. B. den wunderbaren Wechsel der Jahres- und Tageszeiten auf der Erde. Das ἀπ. λεγ. מִשְׁטָר ist sicher Herrschaft.

z) S. oben Cap. 22, 11. dieselben Worte, aber in einem ganz anderen Sinne.

a) Wenn man טֻחוֹת durch Nieren und שֶׂכְוִי durch Herz oder Vorstellung mit den hebr. Auslegern, dem Chald., der Vulg. und auch neueren Exegeten, z. B. Gesenius (s. hebr. Wörterb. S. 307) giebt, nach der Uebersetzung: „wer legte Weisheit in die Nieren, oder wer gab Einsicht dem Sinne?" so ist der Zusammenhang doch allzu sehr unterbrochen. Gesenius (s. das größere Handwörterbuch S. 353) schlägt eine Versversetzung vor, aber man sieht nicht recht ein, an welcher Stelle des ganzen Capitels unser Vers passend einzufügen sey. Daher möchte ich doch lieber mit anderen Auslegern zur Erklärung von טֻחוֹת das arab. طَخَا

37. **Wer zählt die Wolken ab nach Weisheit?**
wer gießt des Himmels Schläuche aus, *b*)

---

obscura fuit nox, und davon طَخَاءٌ nubes alta vergleichen, und שְׂכְוִי mit שָׂכָה, Chald. סְכָא ansehen, zusammenstellend durch φαινόμενον, Lufterscheinung, geben. Vgl. Schultens zu d. St. Man denke nun aber, um den Sinn des Verses zu fassen, besonders an die weissagenden Gestaltungen der Wolken und Lufterscheinungen für die den Himmel beobachtenden Landbebauer. S. Koh. 11, 4. Ueberhaupt betrachtet der Morgenländer die Wolken mit einem ganz besondern Interesse und erkennet in ihnen wunderbare Gestalten und Physiognomien, wie am deutlichsten die persische Romantik lehrt. Vgl. v. Hammer's Schirin in der Vorrede S. 23.

b) Sinn: wer bestimmt das rechte Maas der Wolken und des Regens für die Erde? An unsre Stelle erinnert Kor. Sur. 24, 44.: Siehst du nicht, wie der Herr die Wolken langsam hat bewegt? Dann nimmt er sie, dann wälzt er sie untereinander. Siehst du den Regen fallen aus denselben? S. v. Hammer's Uebersetzung einzelner Stücke des Koran's in den Fundgruben des Orients B. 3. H. 3. S. 253. — בְּחָכְמָה ist zu urgiren. Die Wolken werden im zweiten Hemistich Gefäße oder Schläuche des Himmels genannt. שָׁכַב liegen steht hier im Hiph. vom Hinlegen des Gefäßes, um es auszuschütten. הִשְׁכִּיב entspricht daher ganz dem arab. سَكَبَ, welches schon in Conj. I. geradezu effudit bedeutet. So sagt ein Dichter in der Beschreibung des Frühlings: وسكب الغمام et fundunt pluviam nubes (vgl. *Jones* poes. asiat. commentar. pag. 307 ed. *Eichhorn*) und der Verf. des انجيل الطفولية i. e. evangel. infant. Servat. ed. *H. Sike* pag. 12 braucht das verb. vom Ausgießen der Salbenbüchse: وسكبتها علي راس سيدنا يسوع et effudit illud (scil. alabastrum) in caput Domini nostri Jesu. Uebrigens kömmt auch im Hebräischen שֶׁכֶב wenigstens im nom. derivat. von Kal in dieser arab. Bedeutung vor. Vgl. 2 Mos. 16, 13. 14. שִׁכְבַת הַטָּל und 3 Mos. 15,

38. wenn Staub zum Gußwerk in einander fließt,
und Scholle sich an Scholle hängt?
39. Jagst du der Löwin ihre Beute,
und stillest du der jungen Löwen Hunger? *c*)
40. wenn sie sich niederlegen in den Höhlen,
in der Hütte auf der Lauer liegen? *d*)
41. Wer schafft dem Raben seinen Raub,
wenn zu Gott seine Jungen schreien,
irren ohne Nahrung? *e*)

Neun und dreißigstes Capitel.

1. Weißt du die Zeit, wenn Gemsen werfen?
Kannst du beachten der Hirschkühe Wehen? *f*)

---

16. 17. שִׁכְבַת־זֶרַע, wo in beiderlei Verbindung der Begriff des Ausgießens am nächsten liegt. Bemerkenswerth ist die Uebersetzung des *Hieronymus*, der nach einer gezwungenen Erklärung des ersten Hemistichs bei dem zweiten offenbar an die Pythagoräische Vorstellung von der Musik der Sphären gedacht hat: quis enarrabit coelorum rationem, et concentum coelorum quis dormire faciet? Er nahm also נֵבֶל für Harfe und שָׁכַב für schlafen.

c) Mit diesem Verse fangen Manche ein neues Capitel an. — Jehova führt Hiob nun zu den unerklärbaren Wundern der Thierwelt. Begreifst du, fragt er, zuerst, den Verstand der Löwin, durch den sie sich Beute erjagt? — Gerade die Löwin und ihre Jungen nennt er, weil diese besonders raubgierig sind.

d) Die Verb. שָׁחַח und יָשַׁב werden besonders von dem Liegen der wilden Thiere auf der Lauer gebraucht. S. Ps. 10, 8 u. 10.

e) Der Uebergang von der edlen Löwin und ihren Jungen zum häßlichen Raben und dem Gekrächze seiner Jungen darf nicht übersehen werden. Vgl. auch Ps. 147, 9.

f) Es ist hier nicht etwa von dem Geheimnisse der Schwangerschaft der genannten Thiere überhaupt die Rede (denn

2. Zählst du die Monde, die sie füllen?
weißt du die Zeit, wo sie gebären?
3. Sie krümmen sich, gebären ihre Jungen,
und geben ihre Schmerzen von sich. *g*)
4. Es gedeihen ihre Jungen, werden auf dem Felde groß,
gehen aus, und kehren nicht zurück. *h*)
5. Wer schickte den Waldesel in das Freie?
und des wilden Esels Banden, wer hat sie gelöst? *i*)

---

warum wären sonst gerade Gemsen und Hirschkühe aufgeführt?), sondern, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und der Inhalt der folgenden V. 3 u. 4 lehrt, Jehova will nur wieder in einem überraschenden Beispiele Hiob auf die wunderbare göttliche Fürsorge für alle Geschöpfe der Erde aufmerksam machen, indem er zeigt, wie selbst Thiere, die von aller Gemeinschaft und Unterstützung der Menschen getrennt, sich in freier Unabhängigkeit auf Felsen und in Wäldern vorzüglich gefallen, z. B. Gemsen und Hirsche, in dem schweren und gefahrvollen Acte der Geburt sich mit der größten Leichtigkeit selbst zu helfen unmittelbar von Gott gelehrt worden sind.

g) Aber sie haben auch diese Sorgfalt menschlicher Beachtung und Berechnung ihrer Schwangerschaft nicht nöthig: denn sie gebären mit der größten Leichtigkeit. פִּלַּח spalten Pi., eigentlich: spalten lassen, d. i. hervorbrechen lassen, gebären. Vgl. über diese Bedeutung der verb. des Spaltens für Gebären Schultens in den animadvers. philol. pag. 150. — „Ihre Schmerzen geben sie von sich", für: die ihnen bei der Geburt Schmerz erregenden Jungen.

h) Ohne alle Aufsicht von Menschen gedeihen die Jungen. — חָלַם verw. mit חָלַב = dem Arab. حَلَمَ fleischig seyn; im Hebr. und Syr. stark, kräftig seyn. Vgl. Schultens zu d. St. Dem יָצָא entspricht in dieser Bedeutung ganz das Arab. خَرَجَ z. B. *de Sacy* chrestom. Arab. pag. 5. לָמוֹ das pleonast. *sibi*, wie oben Cap. 24, 16.

i) Der Waldesel, onager, ist als Ideal der unbändigen Thiere genannt. S. 1 Mos. 16, 12., wo der Hagar ver-

6. dem ich die Wüste gab zu seiner Wohnung,
und die salz'ge Steppe zur Behausung. *k*)
7. Er lacht des Stadtgetümmels,
des Treibers Schreien hört er nicht. *l*)
8. Das auf Bergen Ausgespähte *m*) ist sein Futter,
und allem Grünen forscht er nach.
9. Hat der Büffel Lust, dich zu bedienen?

---

fündigt wird, der Sohn Ismael, den sie gebäre, werde ein פֶּרֶא seyn. S. über die Natur dieses Thieres und daß es von dem folgenden עָרוֹד nicht verschieden sey, Gesenius u. d. W.

k) מְלֵחָה salziges, d. i. unfruchtbares Land. S. Ps. 107, 34. „Omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit". *Lowth* de poes. sacr. p. 170. Plin. Hist. Nat. L. XXXI. C. VII. Bei Jerem. 2, 24. heißt der wilde Esel: פֶּרֶא לִמֻּד מִדְבָּר „der an die Wüste gewöhnte".

l) Mit einer besonderen poetischen Theilnahme ist die Freisinnigkeit des Esels geschildert. Auch die Arab. Dichter gefallen sich in der Beschreibung des wilden Esels. An diesen müssen wir auch denken, wenn wir hören, daß der Esel in Persien ein so hochgeachtetes Thier war, daß mehrere Könige das Wort گور, welches ihn bezeichnet, ihrem Namen beifügten; man erinnere sich nur an den berühmten Sassaniden بهرام گور (Behramgur). Es ist überhaupt nicht zu verkennen, wie in der malerischen Beschreibung der einzelnen Thiere, um in ihrer Natur die wunderbare Weisheit des göttlichen Schöpfers zu zeigen, immer mehr der Dichter, so zu sagen, statt Jehovens die Rede fortsetzt.

m) יְתוּר ein nom. von תּוּר herumgehen, um etwas zu suchen, wie יְקוּם von קוּם. Mehrere alt. Uebers., wie der Chald., *LXX*, *Vulg.*, und auch Neuere nehmen das Fut. verb. an, und übersetzen: „er umkreiset die Berge". Dann müssen wir יָתוּר punctiren oder eine aram. Form annehmen, wie יְהוּא Koh. 11, 3.

wird er an deiner Krippe übernachten? *n*)
10. Kannst du den Büffel an dem Leitseil bei der Furche
halten? *o*)
und wird er hinter dir *p*) die Felder eggen?
11. Kannst du ihm vertrauen, weil seine Stärke groß,
kannst du ihm deine Arbeit überlassen?
12. Kannst auf ihn rechnen, daß er deine Frucht heimführe,
und deine Tenne leere? *q*)
13. Des Straußes Fittig, der sich fröhlich schwingt, *r*)

---

n) Man streitet besonders, ob רֵים (gewöhnlich רְאֵם oder zusammengezogen רֵם) eine Gaselle (wie z. B. Eichhorn will) oder einen wilden Büffel bedeute. Die letztere Bedeutung paßt offenbar besser, da vom Anspannen des Thieres an den Pflug V. 10 die Rede ist. S. Schultens zu d. St. und de Wette zu Ps. 22, 22. Dagegen aber Rosenmüller zu unserer Stelle. Ebenso ist es zweifelhaft, ob אֵבוּס durch Stall oder Krippe zu erklären sey. Vgl. über das Wort Gesenius im Commentar zu Jes. 1, 3. Es sind hier beide Bedeutungen zulässig.

o) Wörtlich: kannst du den Büffel fesseln an die Furche seines Leitseils? d. i. kannst du ihn zum Pflügen nöthigen, daß er am Leitseil geführt die Furchen ziehe?

p) Man stößt sich an dem „hinter dir", da doch der Landmann beim Eggen hinter dem Stiere hergehe, aber nicht dieser hinter jenem. Durch das אַחֲרֶיךָ soll aber nur die gutwillige Folgsamkeit des Thieres überhaupt ausgedrückt werden.

q) Eigentlich: und deine Tenne sammle, für das, was dieselbe füllt.

r) Schon die *Vulg.* giebt רְנָנִים durch *struthio*. Daß im Folgenden der Vogel Strauß (nicht etwa der Pfau) beschrieben werde, ist deutlich genug. Wahrscheinlich ist jener Name poetisch gewählt, wie z. B. die Araber die Straußenhenne زِمَارٌ Gesang nennen; sey es nun, daß unsere Benennung sich auf das Schwingen der Fittige oder auf das Rufen der Straußenhenne beziehe. Vgl. *Bochart* im Hieroz. T. II.

gleicht er nicht des Storches Kiel und Feder? *s*)
14. Doch er überläßt der Erde seine Eier,
und läßt im Staube sie erwärmen, *t*)

L. II. Cap. XVI. Tom. II. p. 847 u. fg. Man übersetzt auch כְּנַף־רְנָנִים durch schwirrenden Fittig, und meint, daß der Strauß nicht wirklich genannt, sondern nur nach der Sitte arabischer Dichter im Folgenden beschrieben werde. Diese Erklärung empfiehlt sich dadurch, daß dann gerade durch die Verschweigung des Namens des räthselhaften Vogels der Dichter desto stärker die Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkt. — Ebenso beschreiben die Arab. Dichter gerne den Strauß.

s) Der Strauß hat in seinen Flügeln und am Schweife große weiße und schwarze Federn, wie ein Storch. Vgl. Marmol in der Beschreibung von Afrika 1. B. 23. Cap. bei Rosenmüller im A. u. N. Morgenl. Th. 3. S. 365. In der Frage ist die Verwunderung über das seltsame Thier ausgedrückt, das zwar Flügel hat, wie ein Storch, und sie auch mit einer gewissen Lebhaftigkeit emporhebt, aber doch (wie wir hinzudenken müssen) nicht fliegen kann. — חֲסִידָה ist eigentlich *avis pia*. So wurde der Storch benannt wegen der bekannten Pietät gegen seine Jungen, weshalb ihn schon die Aegypter als Symbol der kindlichen Liebe betrachteten. S. *Horapollo* 11, 58. und nach *Plinius* auch die Griechen und Römer. Hist. Nat. X, 32. Die alt. Uebers. sind über die Bedeutung des Wortes sehr uneins. Ueberhaupt ist der Vers sehr verschieden aufgefaßt. Nachdem Schultens neunzehn verschiedene Erklärungen angeführt, nimmt er als zwanzigste an: „estne penna pietaticultrix, et pluma?" Ebenso Gesenius: „des Straußen Fittig schwingt sich fröhlich, ist aber auch liebreich sein Flügel und seine Feder?" d. i. aber sie sind nicht liebreich, gleichen darin nicht dem Storche. So wenigstens in der ersten Ausgabe des größeren hebr. deutschen Handwörterbuches. Dann hätten wir also eine bloße Anspielung auf den Namen des Storchs. Man wähle nach Geschmack. Auf jeden Fall muß חֲסִידָה etymologisch urgirt werden. Nach unserer Erklärung steht אֶבְרָה als stat. absol. für den stat. constr., wie 5 Mos. 16, 21.; Ruth 2, 17. — נֹצָה s. v. a. נוֹצָה Schwungfeder.

t) כִּי advers. Aber (wenn auch der Strauß äußerlich

15. und vergißt, daß sie ein Fuß zertreten,
und sie des Feldes Wild zerquetschen kann.
16. Hart geht er um mit seinen Jungen, als wären sie nicht sein,
umsonst ist seine Anstrengung, doch kümmert ihn das nicht. *u*)
17. Denn Weisheit hat ihm Gott versagt,
und ihm Verstand nicht zuertheilt. *v*)
18. Doch spornt er in die Höhe sich, *w*)
so lacht er Roß und Reuter aus.

---

mit dem Storche zu vergleichen wäre) keineswegs liebend gegen seine Jungen ist dieser Vogel, sondern hart und grausam. Daher wird auch das Straußenweibchen von den Arabern ظَلِيم der ruchlose Vogel genannt. Vgl. Schultens zu d. St. Ein arab. Sprüchwort sagt: der, welcher seinen Verwandten die Liebe entzieht und Fremden wohlthut, gleicht dem Strauß, تهجر بيضها وبيض اخري تحتضن „der seine Eier verläßt und fremde ausbrütet". S. H. A. Schultens Elnawabig pag. 71.

u) קִשָּׁה f. v. a. קִשָּׁה Hiph. hart behandeln, arab. قَسَحَ. S. Schultens zu d. St. und Jes. 63, 17. — Die vergebliche Anstrengung bezieht sich auf die fruchtlose Geburt. בְּלִי פַחַד eigentlich: es ist (ihm) keine Furcht, nämlich wegen seiner Eier.

v) Es verdient in Bezug auf Cap. 28, 12. bemerkt zu werden, daß der Mangel an Fürsorge für die Kinder ein Mangel an Weisheit und Verstand genannt wird. Ueberhaupt gilt der Strauß im Morgenlande als dumm. Daher das Arabische Sprüchwort: احمق من نعامة thörichter als ein Strauß. Vgl. *Meidani* proverb. Arabic. ex edit. *H. A. Schultens* pag. 226.

w) מָרָא nur an dieser Stelle vorkommend f. v. a. مري (מָרָה) equum scutica vel alia re (calcaribus) impellere

19. Gabst du dem Rosse Heldenmuth?
Hast du mit Hoheit seinen Hals bekleidet? *x*)
20. Verliehst du ihm, Heuschrecken gleich zu springen? *y*)
Pracht sein Schnauben! — furchbar Schrecken!

---

ad currendum quantum potest. Schon der Zusammenhang führt auf diese Erklärung. LXX: ὑψώσει, *Vulg.*: erigit alas. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. pag. 1544 und Gesenius u. d. W. — Die Schnelligkeit des Straußen ist bei den Arabern sprüchwörtlich geworden. Vgl. *Bochart* Hieroz. Tom. II. pag. 868. So sagt z. B. Motenebbi, um den schnellen Lauf der Kamele zu schildern: „frage die Kamele, wie weit ihnen nachstehen die Strauße". v. Hammer's Uebers. S. 52 und *Ant. Horst* carmen Abu Ltajjib Ahmed Ben Alhosain Almotanabbii, quo laudat Alhosainum Ben-Ishak Altanuchitam V. 6. p. 3 u. 5. *Willmet* ad Antar. p. 156 u. fg. Minutoli in seiner Reise zum Tempel des Jupiter Ammon (Berlin 1824) sagt bei der Beschreibung der Straußenjagd: „blos den Verwundeten wird nachgesetzt; einen unversehrten Strauß würde selbst der schnellste Reiter vergebens einzuholen suchen". S. 206.

x) Die Erwähnung des Rosses im vorhergehenden Verse giebt dem Dichter Veranlassung, nun zur Schilderung desselben überzugehen. Er beschreibt aber das stolze und muthige Kriegsroß auf eine unübertreffliche Weise. Vgl. dazu Virgil. Georg. II, p. 75 sqq. und eine Zusammenstellung beider Schilderungen von G. Leß in dessen vermischten Schriften Th. 1. S. 1. u. fg. S. besonders Herder im Geist der hebr. Poesie Th. 1. S. 110 u. 111. Auch die Arabischen Dichter gefallen sich häufig in glänzenden und langen Beschreibungen des Rosses. Am berühmtesten ist in dieser Hinsicht Amru'l-Keis. Vgl. seine Moallaka v. 50 — 64. S. G. W. Freytag's Darstellung der Arabischen Verskunst. S. 402. S. auch Reiske in not. ad *Tarapham* p. 84 u. 85; *Antar.* Moall. v. 44 u. fg.; *Lebid.* v. 66 u. fg.; *Ibn Doreid.* carm. Maksura v. 62. — רַעְמָה giebt man theils durch Hoheit, nach dem Chald. רְעַם für רוּם, theils durch das Zittern, Schauer, für: zitternde Mähne, theils durch Donner. Das letztere paßt am wenigsten; das erstere, nach der ganzen Beschreibung des Rosses, am besten.

y) So werden umgekehrt bei Joel 2, 4. die Heuschrecken mit Pferden verglichen. Zu unserer Stelle verdient nachgelesen

21. Es scharrt im Thal, und freut sich seiner Kraft,
 es zieht der Kriegsrüstung entgegen. *z*)
22. Es lacht der Furcht und bebet nicht,
 und kehret vor dem Schwert nicht um.
23. Es klirrt auf ihm der Köcher,
 es flammet Speer und Spieß! *a*)
24. Mit Zittern und mit Beben schlürft es den Boden fort,
 und hält nicht Stand, wenn der Drommete Ruf erschallt. *b*)

---

zu werden *Amrulkeis* bei Reiske in not. ad Taraph. p. 84:
اذا اقبلت قلت دباة من الخضر مغموسة في الغدر
i. e. de adventante (sc. equo) dicas, unam esse de viridibus locustis, emersam stagnis. — רעש vereinigt hier die Bedeutungen von beben und aufspringen in sich.

z) „Im Thale", nämlich, wo die Schlacht geliefert wird. Der Wechsel des Num. im Verb. kann weiter nicht auffallen. Wie wohl gewählt jeder einzelne Ausdruck in dieser Beschreibung sey, bedarf keiner weiteren Ausführung. יצא gerade so vom Kriegsauszuge gebraucht 4 Mos. 1, 3.; 21, 23.; Jos. 8, 14. So steht im Arab. سام z. B. فسام جبال الدين. Vgl. *Macriz.* histor. Reg. Islamit. in Abyssinia ed. *F. Th. Rinck* pag. 30 u. 31.

a) רנה nur hier für רנן schwirren, klirren. Der schwirrende Köcher steht für die Pfeile, welche sich in demselben befinden. — Auch dem Speere und Wurfspieße kann ein Schwirren über dem Rosse beigelegt werden. „Die Flamme des Speeres", wie Hab. 3, 11. der Blitz des Speeres. So steht Richt. 3, 22 להב geradezu für חרב. Auch im Arab. ist diese Vergleichung sehr gewöhnlich.

b) Herrlich=malend ist der Ausdruck: „das Roß schlürft den Boden", wenn es vom ungestümen Muth getrieben, dem Reuter nicht Stand halten will, sondern fortzurennen strebend mit dem Fuße auf dem Boden hinzieht oder hinschlürft. Falsch versteht man das Verb. גמא *sorbere*, wenn man sich das Roß schon im Laufen begriffen denkt, und übersetzt: „im stürmenden

25. Bei der Drommete schreit es: „hui!“
und von ferne riecht's die Schlacht, *c)*
der Feldherrn Donnerwort und Kriegsgeschrei.
26. Fliegt nach deiner Weisheit denn der Habicht,
und breitet seinen Fittig nach dem Süden aus? *d)*
27. Oder steigt auf dein Geheiß empor der Adler,
und bauet hoch sein Nest? —
28. Auf dem Felsen wohnt und übernachtet er,
auf des Felsen Zahn und Feste. *e)*
29. Von dort erspäht er seinen Raub,
aus der Ferne lauern seine Augen. *f)*

Laufe fliegt es heran“. — הֶאֱמִין intrans. steht hier in seiner sinnlichsten Bedeutung festhalten, stille stehen. Ganz unpassend ist die Erklärung: „und glaubt nicht, daß es der Schall der Trompete sey“. Nach קוֹל שׁוֹפָר muß das Verb. ertönen hinzugedacht werden. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 850.

c) הֶאָח drückt das muthige Wiehern des Rosses aus. — הֵרִיחַ riechen s. v. a. unmittelbar wahrnehmen. S. Jes. 11, 3. Die zauberische Einwirkung des fernen Kriegsgetümmels auf das bewegliche und muthige Roß ist eben so wahr als hoch-poetisch geschildert. *Plinius* VIII, 42 sagt von den Rossen: praesagiunt pugnam.

d) Bemerkt wird schon hier der vielbewunderte Instinct gewisser Vögel, beim einbrechenden Winter nach dem Süden zu ziehen. — אָבַר Verb. denom. von אֵבֶר Flügel.

e) Zahn des Felsen ist die vorragende Klippe desselben. So sagt man Horn, Kopf, Nase der Berge u. s. w. Vgl. Jes. 5, 1. und Gesenius zu d. St. — In dem יִתְלוֹנָן liegt das sichere Wohnen. Vgl. Ps. 91, 1.

f) Lauter großartige Bilder der Natur weiß der Dichter vor unser Auge zu stellen. Hier den kühn-vorspringenden Felsen und dort auf ihm den königlichen Adler mit weit-spähendem Blicke nach Raub. חָפַר eigentlich: graben, dann überhaupt forschen nach etwas. Vgl. 5 Mos. 1, 22.; Jos. 2, 2. 3.

30. Seine Jungen schlürfen Blut,
und wo Erschlag'ne liegen, da ist er. *g*)

Vierzigstes Capitel.

1. Es begann Jehova zu Hiob und sprach: *h*)
2. Will nun mit dem Allmächtigen der Tadler rechten? *i*)
Der Kläger gegen Gott antworte nun!

Hiob.

3. Es begann Hiob zu Jehova und sprach:
4. Sieh'! zu gering bin ich: was soll ich dir erwiedern?
ich lege meine Hand auf meinen Mund. *k*)
5. Einmal sprach ich: — ich werd' nicht mehr entgegnen!
ein zweites Mal: — ich werd' es nicht mehr thun! *l*)

Jehova.

6. Es begann Jehova zu Hiob aus dem Sturm und sprach:
7. Auf! gürte deine Lenden, wie ein Mann!
ich will dich fragen, und du belehre mich!

---

g) Beschreibung der bekannten Blutgier der jungen Adler. עָלַע nur im Pi. schlürfen s. v. a. לוּע Obad. 16. Vgl. Schultens und Rosenmüller zu d. St.

h) Eichhorn setzt den Abschnitt unsrer Abtheilung Cap. 40, 1 — 14. nach Cap. 42, 6. und verbindet 40, 15. unmittelbar mit Cap. 39, 30. Dann läuft die auf die Wunder der Thierwelt hinweisende Rede Jehova's in einem fort. Aber ist nicht gerade die Unterbrechung nach der gewöhnlichen Abtheilung von desto größerem Nachdrucke? —

i) רוֹב für רִיב, wie Richt. 11, 25. — Der Inf. absol. רֹב steht für das Verb. fin. — יִסּוֹר ad form. גִּבּוֹר.

k) D. i. ich schweige. Vgl. Richt. 18, 19.

l) Einmal hat Hiob gegen Gott geredet (es ist besonders an die unmuthsvollen Reden des Leidenden zu denken), zum zweiten Male wird er sich keinen Widerspruch erlauben.

8. Willst du meinen Urtheilsspruch vernichten?
verdammen mich, damit du Recht behältst?
9. Hast du einen Arm, wie Gott?
kannst du mit der Stimme donnern, gleichwie er? *m*)
10. Schmücke dich mit Stolz und Hoheit,
und Glanz und Pracht zieh' an! *n*)
11. Gieß deines Zornes Fluthen aus,
blick' hin auf alles Hohe, und demüth'ge es! *o*)
12. Blick' hin auf alles Hohe, beug' es nieder,
und wirf die Frevler hin auf ihrer Stätte! *p*)
13. Verbirg sie allzumal im Staub,
ihr Antlitz hüll' in Finsterniß! *q*)

---

m) Der Arm Gottes ist das Werkzeug seiner Allmacht (vgl. Jes. 53, 1.) und der Donner die seine Majestät durch die Welt verkündende Stimme. S. oben Cap. 37, 5.

n) Dieselben Worte Ps. 104, 1.

o) Vgl. besonders die herrliche Schilderung von der allen Stolz der Erde beugenden Allmacht Gottes Jes. 2, 12 u. fg. — Auch die Arab. sagen أفاض الغيظ exundare fecit iram. Vgl. Schultens in den animadvers. philol. zu d. St. Man übersehe das רְאֵה nicht, in dem gerade die Macht Gottes vortrefflich ausgedrückt ist. Der bloße Hinblick des Allmächtigen auf den Stolz der Erde wirft ihn nieder.

p) הֲדֹךְ ἀπ. λεγ. = هَدَكَ s. v. a. هَدَمَ niederwerfen, zu Boden strecken. — תַּחְתָּם eigentlich: auf die Stelle unter ihren Füßen. Vgl. über die Bedeutung von תַּחַת Ewald in der krit. Gramm. S. 612.

q) Zur passenden Erläuterung dienet Jes. 2, 10.: „geh' in den Felsen und verbirg dich in dem Staube (וְהִטָּמֵן בֶּעָפָר) vor dem Schrecken Gottes, vor dem Glanze seiner Majestät". Wörtlich: verhüll' ihr Antlitz im Verborgenen. חֲבֹשׁ wie oben Cap. 34, 17 = حَبَسَ in carcerem conjecit aliquem, einschließen.

14. Dann will auch ich dich preisen,
daß dir deine Rechte hilft! r)
15. Sieh' doch das Nilpferd s), das ich wie dich erschuf, t)
Gras frißt es, wie ein Rind. u)
16. Sieh' doch die Kraft in seinen Lenden,
und seine Stärke in den Muskeln seines Bauchs! v)

---

r) Da du dieses aber nicht vermagst, so hast du demüthig die solches wirkende Allmacht Gottes zu preisen.

s) Jehova fährt nun fort den bereits überführten Hiob zu den Wundern der Thierwelt hinzuführen. Die Betrachtung fällt jetzt auf die Amphibien und vor allen auf das ungeheuere בְּהֵמוֹת. Der Name deutet auf ein sehr großes vierfüßiges Thier, indem wir den Plur. excellentiae von בְּהֵמָה haben. Man versteht entweder mit Schultens den Elephanten, oder das Nilpferd darunter. Für das letztere entscheidet mit überwiegenden Gründen *Bochart* im Hieroz. P. II. Lib. Cap. XV. Tom. III. p. 705. ed. Lips. Vgl. Gesenius u. d. W. und Schultens und Rosenmüller zu d. St.

t) עִמָּךְ „mit dir", d. i. so gut wie dich, mit derselben Schöpferhand, und doch welch' eine außerordentliche Verschiedenheit zwischen dir und ihm! Andere: „neben dir", d. i. in deiner Nachbarschaft, in Aegypten, welches wenig passend ist. Vgl. über die angenommene Bedeutung von עם Ps. 106, 6.

u) Wie wunderbar! Man sollte nach seiner Körpermasse und Furchtbarkeit es für ein reißendes Thier halten, das sich vom Raube anderer nährt. Ueber diese Gleichartigkeit des Nilpferdes mit dem Rinde in der Nahrung s. *Bochart* l. c. Darum wird das Nilpferd auch Wasserochs genannt.

v) Die Erklärung von שָׁרִיר (s. Gesenius u. d. W.) fest, hart, für שֹׁר (chald. שְׁרִיר) Nabel, paßt hier nicht. So *Vulg.* und der Chald. Andere verstehen unter den שְׁרִירִים die verborgenen, geheimen Theile des Leibes. Man muß wohl an die Muskeln und Sehnen des Bauches denken.

17. Es beuget seinen Schwanz wie eine Ceder, *w*)
 die Nerven seiner Schenkel sind verschlungen. *x*)
18. Seine Gebeine — Röhren sind's von Erz!
 seine Knochen — gleich den Eisenstäben! *y*) —
19. Es ist das Erste unter Gottes Werken, *z*)

---

w) Beweis seiner Stärke. Wiewohl sein Schwanz stark und kraftvoll wie eine Ceder ist, so beugt er ihn doch, d. i. er bewegt ihn, ungefähr (dieß können wir zur Verdeutlichung des Bildes hinzudenken) wie der heftige Sturmwind jenen gewaltigen Baum hin und her zu schütteln vermag. — חָפֵץ ist hier deutlich s. v. a. das arab. حَفَضَ depressit, wie dieses z. B. so vorkömmt bei *Samdschari* in den Fundgruben des Orients B. 6. S. 240. Die Grundbedeutung des verb. ist neigen, an welche sich dann die anderen Bedeutungen bequem anreihen.

x) Die dichtverschlungenen Nerven seiner Lenden bilden gerade die Stärke des Körpers, von welcher im vorhergehenden Hemistich ein Beispiel angeführt wurde. — Ueber פַּחַד s. v. a. das arab. فَخِذٌ Lende, vgl. Schultens zu d. St. u. *Bochart* im Hieroz. II. p. 758. שָׂרַג = dem Chald. סְרַג u. סְרַךְ verflechten und dem Arab. شَرَجَ zusammenschnüren u. شَرَكٌ, welches eigentlich nexus fuit bedeutet. Vgl. Rödiger im Glossar. zu Locman. fab. p. 28.

y) Von den äußeren Theilen geht er nun zur Beschreibung der inneren Gebeine über. Die Knochen können vortrefflich mit Röhren von Erz und eisernen Stäben verglichen werden, um ihre Festigkeit zu bezeichnen. מְטִיל ἅπ. λεγ. eiserner Stab. Im Arab. ist مَطَلَ ferrum cudit et extendit.

z) In keinem körperlichen Wesen, das Gott erschuf, zeigt sich so gewaltig des Schöpfers wunderbare Allmacht, wie im Nilpferd. Ist es doch, als wenn dieses Thier das erste wäre,

sein Schöpfer reichte ihm sein Schwert! *a*)
20. Doch Berge tragen ihm sein Futter, *b*)
und alles Wild des Feldes scherzt dabei. *c*)
21. Unter Lotosbüschen ruhet es,
unter Rohrbedeckung und im Sumpf.
22. Es verweben Lotosbüsche sich zu seinem Schatten, *d*)
die Weiden an dem Bach umschließen es.

---

welches aus Gottes Schöpferkraft hervorgegangen. Es ist in der Reihe der sinnlichen Erscheinungen das, was im Reiche des Geistes die Weisheit, die nach Spr. 8, 22. auch רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ genannt wird.

a) Unter dem Schwerte Gottes sind die gewaltigen Zähne des Nilpferds zu verstehen. Es ist hier immer in das Ungeheuere gemalt. — הִגִּישׁ herzuführen, bringen, darreichen, wie z. B. der Araber sein أَتَى braucht für *venit* und *dedit*. Die Erklärung, welche noch Luther befolgt: nur der Schöpfer kann das Schwert gegen sein Geschöpf zücken, d. i. ihm beikommen, es zu tödten, ist gesucht.

b) Früher lautete die Uebersetzung: denn Berge tragen ihm sein Futter, so daß es also das Schwert Gottes zum Abmähen des Grases braucht. Der Zusammenhang scheint aber besser beobachtet, wenn wir כִּי advers. nehmen. Es ist ein keinesweges furchtbares, reißendes Thier. Das Berggras muß man nicht weiter urgiren.

c) Ein vortrefflich-malender Zusatz! Das ungeheure Thier läßt das Wild des Feldes ungestört um sich scherzen, braucht seine Zähne nicht als feindliche Waffe gegen dasselbe, sondern graset gutmüthig und behaglich fort.

d) Entweder ist צֶאֱלִים nach aram. Schreibart s. v. a. צְלָלִים schattige Gebüsche, wie z. B. Rosenmüller annimmt, oder Lotosbüsche, mit Vergleichung des arab. ضَالَةٌ. Vgl. Schultens, Eichhorn, Gesenius u. a. Die letztere Erklärung ist wegen des folgenden Verses vorzuziehen, wo es nicht gut heißen kann: „es verweben schattige Gebüsche sich zu seinem Schatten". „Inter arundines celsas et squalentes

23. Sieh' da! der Strom tritt aus — es zittert nicht!
es bleibt getrost, reicht' auch ein Jordan ihm zum Munde! *e*)

24. Vor seinen Augen fängt man es,
durchbohrt mit Stricken ihm die Nase. *f*)

25. Kannst du den Crocodil am Angel ziehen?
und mit dem Stricke seine Zunge niederdrücken? *g*)

---

nimia densitate haec bellua cubilia ponit". *Ammianus Marcellinus* Lib. XXII. S. Rosenmüller zu d. St.

e) Sinn: dieses wunderbare Thier kann so gut im Wasser leben, wie auf dem Lande. — עָשַׁק sonst: einem Gewalt anthun, hier vom gewaltigen Anschwellen und Uebertreten des Stromes. Ihm entspricht גִּיחַ im folgenden Hemistich, hervorbrechen (und emporsteigen) bis zu seinem Munde. So braucht der Araber ظَلَمَ injuste agere gleichfalls von Strömen, welche über die Ufer treten. S. Schultens zu d. St. — „Ein Jordan" (man übersehe nicht, daß יַרְדֵּן ohne ה artic. steht), d. i. hebräisch-vergleichend gesprochen, der größte Strom, d. i. hier der Nil. So ist keine Schwierigkeit, daß das Nilpferd in den Jordan versetzt wird. Aber aus der Erwähnung des Jordan geht hervor, daß der Verf. unsres Buches sicher ein Hebräer war, denn er nennt seinen vaterländischen Fluß statt des großen Aegyptischen.

f) Beschreibung der Unbehülflichkeit des keinesweges wüthenden und darum leicht zu fangenden Thieres. Immer wird freilich der Fang durch List bewirkt, die aber weiter nicht angegeben ist. Doch vgl. *Bochart* p. 735.

g) Aber ganz anders der Crocodil, der sich nicht wie das Nilpferd fangen läßt. Ueber לִוְיָתָן vgl. *Bochart* l. c. p. 737, wo unwiderleglich bewiesen ist, daß der Crocodil unter diesem Namen verstanden werden muß. „Planum est *leviathan* simplicem esse vocem, cujus ultima syllaba תן *than*, pertinet ad formam nominis, ut in נחושתן, et סכלתן, et עגותן, et עקלתן. Radix porro nec Hebraea est, nec Syra, sed Arabica. *Arabice* scilicet verbum لوى passim occurrit

26. einen Binsenstrick durch seine Nase ziehen?
und seine Wange mit dem Ring durchbohren? *h*)

---

in significatione flectendi, et contorquendi. — Itaque *leviathan* proprie sinuosum est animal, et in plures spiras volubile, qualis est maxime draco. Itaque *leviathan* ab Esaia definitur נחשׁ עקלתן serpens obliquus, vel tortuosus. Verum ut vox synonyma *thannin* ita draconem significat, ut saepe transferatur ad cetos, et marinas belluas; quia draconum formam et flexum aliquo modo referunt: ita nomine leviathan passim cetos et baleas appellari videas, ut Psalm. 74, 14.; 104, 20.; Es. 27, 1. Qua ipsa de causa factum ut utroque nomine *thannin*, inquam, *leviathan*, crocodili significentur, quia crocodili sunt ad similitudinem draconis." — שָׁקַע sinken Hiph. niederdrücken. Sinn: „kannst du den Crocodil wie ein anderes Wasserthier, wie einen andern Fisch behandeln? Da Fische an Angeln gefangen werden und der Strick, woran die Angel hängt, die Zunge niederdrückt, so hat sich der Dichter auch diesen Ausdruck erlaubt, und erlauben können, wenn gleich der Crocodil keine Zunge hat." Eichhorn.

h) Vgl. über die Art des ägyptischen Fischfangs Oedmann's vermischte Sammlungen aus der Naturkunde Th. 5. Cap. 5. אַגְמוֹן Schilf, Binsen ist hier ein daraus geflochtener Strick, wie σχοῖνος bei den Griechen. „*Plinius* libri decimi noni capite secundo: junco Graecos ad funes usos, nomini credamus, quo herbam eam appellant. Nomen illud est σχοῖνος, quod et juncum significat, et funem e junco plexum. Sic Hebraice funis junceus peculiari nomine vocabatur חֶבֶל הַמְּגֵג, quia מגג in *Aruch* est מין גומא שעושין ממנו חבל junci species, ex quo fit funis." *Bochart* zu d. St. Andere Erklärungen s. bei Gesenius im thesaur. philol. critic. ling. Hebr. et Chald. s. v. — Ueber חוח Ring, Haken, womit man die Wange der Fische durchbohrte und sie an das Ufer zog, s. J. D. Michaelis in den Supplem. ad lex. Hebr. p. 715. Neun cod. bei Kennicott lesen חח. Vgl. 2 Kön. 19, 28.; Jes. 37, 29.; Ezech. 29, 4.

27. Wird er mit vielen Bitten dich anflehen?
oder Sanftes zu dir reden? *i*)
28. Wird er ein Bündniß mit dir schließen wollen?
kannst du zum Diener ihn auf immer machen? *k*)
29. Kannst du mit ihm scherzen, wie mit einem Vogel?
und ihn für deine Dirnen binden? *l*)
30. Kaufen um ihn Handelsfreunde?
theilt man ihn unter Kananitern? *m*)

---

i) Nämlich, daß du seines Lebens schonen möchtest. Ironische Beschreibung der unbändigen Wildheit des Crocodils. Die Erinnerung an das anlockende Winseln und die zum Sprüchwort gewordenen Thränen des Crocodils will hier nicht recht passen.

k) Sinn: wird er je zahm werden, daß er als Hausthier dem Menschen ewig diene und ihm nütze? — So hat der Mensch mit gewissen Thieren gleichsam einen Bund geschlossen. Er ernähret sie, und sie arbeiten ihm.

l) Steigerung der ironischen Frage, ob sich der Crocodil jemals werde zähmen lassen? Manche Thiere, namentlich Vögel, lassen sich von den Menschen anbinden, daß sie den Mädchen zum kurzweiligen Spiele dienen. Aber mit dem Crocodil wird es wohl nie dahin kommen! Schon *Bochart* zu d. St. erinnert an die bekannte Stelle *Catulli* II, 1 — 4:

Passer, deliciae meae puellae,
quicum ludere, quem in sinu tenere,
quoi primum digitum dare adpetenti,
et acris solet invitare morsus.

m) Wird mit ihm wie mit einem eßbaren Seethiere Handel getrieben? Gewöhnlich nimmt man כָּרָה wie 2 Kön. 6, 23. in der Bedeutung von schmaußen = كَرَوَ, z. B. de Wette: „schmaußen über ihn die Gesellen?“ Der Sinn ist dann: wird es dahin kommen, daß die Fischer, wenn sie ihn gefangen, ein fröhliches Mahl zusammen feiern? Aber כָּרָה ist hier schicklicher kaufen = كَرَى, wie 5 Mos. 2, 6.; Hos. 3, 2. — Kananiter wie Spr. 31, 24.; Jes. 23, 8. Kaufleute überhaupt. Andere Erklärungen s. bei Rosenmüller zu d. St.

31. Füllst du mit Spitzen seine Haut,
und seinen Kopf mit Fischerhacken? *n*)
32. Leg' an ihn deine Hand!
denk' an den Kampf!
du wirst's nicht wieder wagen! —

Ein und vierzigstes Capitel.

1. Sieh'! seine Hoffnung wird zur Lüge!
Sinkt er nicht bei seinem bloßen Anblick nieder? *o*)
2. Ist keiner stark genug, daß er ihn reize: —
wer ist's, der sich vor meinem Antlitz widersetzen möchte? *p*)

---

n) Die Haut des Crocodils ist undurchdringlich. S. Cap. 41, 15. — שֻׂכָּה = شَوْكَة spina steht hier von der spitzen Waffe überhaupt. צִלְצַל דָּגִים ist der Fischerhacken. צִלְצָל wird eigentlich von einem klirrenden Instrumente gebraucht a. r. صَلَّ tinnire. Vgl. Schultens zu d. St.

o) „Seine Hoffnung", d. i. die Hoffnung eines jeden, der ihn zu erlegen glaubt. Oder, was noch besser scheint, Jehova spricht für sich in der dritten Person von Hiob. נִכְזָבָה sie (die Hoffnung) wird als Lügnerin dargestellt, erscheint als solche. Niph. ist hier Passiv. von Hiphil. Vgl. Ewald in der krit. Gramm. S. 218. — הֲגַם für הֲלֹא גַם, wie 1 Sam. 2, 27. und häufig הֲ in dieser Bedeutung vorkömmt. יֻטָל Hüph. von טוּל, lang seyn, lang hingestreckt werden, wie Ps. 37, 24.

p) Wagt niemand mein Geschöpf zu reizen: — wer möchte sich vollends mit dem Schöpfer in Streit einlassen? — Dieses ist eigentlich Grund- und Hauptgedanke der ganzen Schilderung des furchtbaren Crocodils. Statt לְפָנַי lesen mehrere Codd. לְפָנָיו, welches, auf den Leviathan bezogen, wie eine Verbesserung aussieht, die den Sinn noch dazu matt macht.

3. Wer kam mit Dienstleistungen mir zuvor, daß ich ihm lohnen müßte?
Was unter'm ganzen Himmel ist, gehöret mir! *q*)
4. Nicht verschweigen will ich seine Glieder,
der Stärken Ausdruck und seiner Rüstung Schöne! *r*)
5. Wer deckt seines Kleides Oberfläche auf?
in sein doppeltes Gebiß — wer dringt hinein? *s*)
6. Die Pforten seines Angesichts — wer darf sie öffnen?

---

q) Besonders in Bezug auf Hiob selbst. Wer will Ansprüche machen an Gottes Gnade, als wenn er sich ihm verbindlich gemacht habe? Was kann der Mensch ihm geben, der Alles hat? Vgl. dazu die ähnliche Stelle Ps. 50, 10 u. fg. — הִקְדִּים = أَقْدَمَ jemand etwas zuvor thun, mit einem Dienste zuvorkommen. S. Ps. 21, 4.; 5 Mos. 23, 5.

r) V. 4—26 läßt Eichhorn unmittelbar nach Cap. 40, 31 folgen. Ich finde aber wenigstens die allgemeine Zwischenrede Jehova's nicht störend. Es kömmt dadurch sogar eine angenehme Abwechselung in die etwas lange und einförmige Beschreibung des fürchterlichen Seeungeheuers. Auch scheint in den Worten: „nicht verschweigen will ich", die Andeutung zu liegen, als habe sich der Redner unterbrochen, ehe er mit seiner Beschreibung völlig zu Ende gekommen. — דְּבַר גְּבוּרוֹת das wahre Verhältniß der Stärke, die eigentliche Beschaffenheit derselben. So steht דָּבָר 5 Mos. 19, 4. Es läßt sich im Deutschen gut durch „Ausdruck" wiedergeben. — חִין chald. für חֵן Schönheit. Unter עֵרֶךְ sollen wir verstehen, was V. 7—9 von der kunstvollen Bedeckung des Crocodils gerühmt wird.

s) Die Oberfläche des Kleides פְּנֵי לְבוּשׁוֹ steht keinesweges überflüssig, sondern es liegt in dieser Bezeichnung die außerordentliche Festigkeit der Bedeckung des Thieres. Nicht einmal in die Oberfläche der Haut vermag man zu dringen, geschweige tiefer hinein. — רֶסֶן sonst Zaum steht hier für Gebiß, Rachen. Vgl. das griech. χαλινοὶ frena u. Rosenmüller zu d. St.

die Reihen seiner Zähne — welch' ein Schrecken! *t*)
7. Der Rücken — ganze Rinnen Schilder, *u*)
mit engem Siegel wohl verschlossen!
8. Eins an das andre fügt sich an,
und Luft kann zwischen sie nicht dringen.
9. Dieses hängt an jenem fest,
sie schließen eng sich aneinander,
und lassen sich nicht trennen.
10. Sein Niesen strahlet Licht,
und seine Augen leuchten wie der Morgenröthe Wimpern. *v*)

---

t) „Crocodilus scilicet sexaginta numero dentes, eosque majores habet, quam pro ratione corporis, et in illis quosdam exertos, alios serratos et pectinatim coeuntes, morsum tenacissimum, atque ita perniciosum, ut non curetur aliter, quam morsus rabidi canis." *Bochart* zu d. St.

u) Andere: „sein Stolz sind die starken Schilde". Und allerdings ist גַּאֲוָה, gewöhnlich Stolz, und אָפִיק adj. ist stark, „die starken seiner Schilde", könnte aber stehen für seine starken Schilde. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 678. Aber גַּאֲוָה, kann hier auch s. v. a. גֵּוָה Rücken seyn und אָפִיק wie oben Cap. 40, 18. für Rinne, Röhre genommen werden. Dann ist die Beschreibung malender. — Unter den Schilden sind übrigens die harten Schuppen zu verstehen. סָגוּר als singular. in Bezug auf מָגִנִּים distributiv. zu nehmen.

v) עֲטִישָׁה das Niesen v. עָטַשׁ = عطس nießen. „Quum sternutat crocodilus per nares consertim actus spiritus tanto prorumpit impetu, ut scintillare videatur, et flammas emittere. Quod ideo huic animali frequentius accidere, mihi est verisimile, quia ei solemne est, ut oculis ad solem obversis apricetur." *Bochart* zu d. St. Und derselbe, was das Leuchten der Augen betrifft: „hac in parte mirus fuit ἱερογραμματέων Aegyptiorum cum sacro vate consensus. Illi enim apud Horum *Hieroglyphicor*. L. I. cap. 65. Ἀνατολὴν λέγοντες, δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσιν, ἐπειδήπερ παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλ-

11. Aus seinem Rachen fahren Fackeln,
 es entsprühen Feuerfunken ihm.
12. Aus seinen Nasenlöchern steiget Dampf,
 wie aus erhitztem Topf und Kessel. *w*)
13. Sein Hauch entzündet Kohlen,
 und Flamme geht aus seinem Munde. *x*)
14. Auf seinem Halse ruht die Stärke,
 und vor ihm tanzt die Angst. *y*)

μοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται, auroram significantes, oculos crocodili pingunnt, propterea quod ante totum corpus animalis, oculi ex fundo apparent. Quomodo scilicet solis corpore nondum exorto aurorae radii emicant."

w) דּוּד נָפוּחַ ein angeblasener Topf, wie Jerem. 1, 13., wo der Prophet im Gesicht einen סִיר נָפוּחַ schaut. — אַגְמוֹן ein erhitzter Kessel v. אגם = أجم brennen.

x) Die V. 1 — 13 enthaltene Beschreibung des feuersprühenden Crocodils ist nur zum Theil poetisch-hyperbolisch zu nehmen. Vgl. dazu Rosenmüller im A. u. N. Morgenl. Th. 3. S. 374. Bertram in seinen Reisen durch Nord- und Süd-Carolina S. 116 sagt: „während ich die Lage auszuforschen suchte, ward ich ein Crocodil gewahr, das in dem gedachten kleinen See von dem mit Rohr bewachsenen Ufer hervor rauschte. Es bließ seinen ungeheuren Körper auf, und schwenkte seinen Schwanz hoch in die Luft. Ein dicker Rauch strömte aus seinen weit geöffneten Nasenlöchern, mit einem Geräusch, das beinahe die Erde erschütterte. Zu gleicher Zeit stieg an dem gegenüber liegenden Ufer ein mächtiger Nebenbuhler aus der Tiefe heraus. Beide Crocodile warfen sich sogleich auf einander. Die gleichsam kochende Wasserfläche bezeichnete ihre geschwinde Fahrt."

y) In dem יָלִין und תָּדוּץ liegt ein gewisser Gegensatz. Er, der Starke, liegt in ruhiger Unbeweglichkeit da, während vor ihm Alles ängstlich und zitternd umherläuft. דְּאָבָה a. r. דאב = דוב zerschmelzen, besonders vor Angst, ist personificirt, sowie auch עֹז Personification ist, und erscheint gleichsam als Begleiterin des Crocodils, wie wir auch sagen:

15. Die Wampen seines Fleisches hängen fest zusammen,
gegossen ist es über ihm und rührt sich nicht. *z*)
16. Sein Herz ist fest gegossen, wie ein Stein,
und fest gegossen, wie der unt're Mühlstein. *a*)
17. Erhebt er sich, so beben Helden,
vor Schrecken werden sie verwirrt. *b*)

Schrecken oder Angst geht vor ihm her. *LXX*: ἔμπροσθεν αὐτοῦ τρέχει ἀπώλεια; als wenn תָּרוּץ stände, wie auch wirklich einige Codd. lesen. דּוּץ = دَاصَ und رقص tanzen, springen, ist aber stärker und feiner. Die Stärke ruht vorzüglich auf dem Halse.

z) מַפָּל v. נָפַל eigentlich: was herabfällt, die Wampe des Halses. Wir suppliren bei יָצוּק am einfachsten בָּשָׂר aus dem vorhergehenden Hemistich. Der Ausdruck בַּל־יִמּוֹט malt sehr gut die dichte Festigkeit des Fleisches.

a) Wir werden לֵב am besten nach dem Willen des Dichters erklären, wenn wir darunter das Herz im physischen Sinne verstehen, freilich als Sitz des Gefühles und Muthes betrachtet. Man übersehe nicht die Steigerung des Bildes im zweiten Hemistich, indem der untere Stein der Mühle, auf dem der obere (רֶכֶב) herumgedreht wurde, vorzüglich hart seyn mußte. Vgl. über die Handmühle der Hebräer Jahn in der bibl. Archäol. Th. 1. B. 2. S. 175. פֶּלַח ist eigentlich die abgeschnittene Hälfte eines ganzen Stücks. S. 1 Sam. 30, 12.; Hohesl. 4, 3.

b) מִשֵּׂתוֹ für מִשְּׂאֵתוֹ, wie sich auch in einigen Codd. findet, bezieht sich allererst auf das Emportauchen des Crocodils aus dem Wasser, dann soll aber auch der Ausdruck auf eine gewisse witzig-vergleichende Weise an die Majestät und Hoheit des Schöpfers selbst erinnern. S. Cap. 13, 11. — אֵלִים sonst gewöhnlicher אֵילִים, wie auch an unsrer Stelle häufig geschrieben steht, sind Starke, Helden. שְׁבָרִים eigentlich: confractiones (animi) i. e. terrores. Denn die verba des

18. Greift man mit dem Schwert ihn an, so haftet's nicht, *c*) nicht Lanze, Pfeil und Panzer. *d*)

Zerbrechens sind bei den Orientalen, wie schon *Bochart* erinnert, zugleich verb. des Erschreckens. — יִתְחַטָּאוּ sie verirren sich, nämlich vor Angst, d. i. sie kommen ganz außer Fassung. Vgl. Schultens in den animadv. philol. p. 175.

c) מַשִּׂיגֵהוּ חֶרֶב als nom. absol. eigentlich so zu übersetzen: „es ist einer, der zu ihm hinführen will das Schwert“, d. i. wenn ihn einer mit dem Schwerte treffen will. Wieder sehr malend der Ausdruck: בְּלִי תָקוּם „so steht es nicht“, nämlich auf der harten Haut, d. i. es prallt von ihr ab. *Bochart* hat aus den Classikern viele Stellen gesammelt, um, was *Plinius* sagt, zu beweisen: „cutem contra omnem ictum invictam esse“, wie schon *Herodotus* lib. 2. dem Crocodil δέρμα ἄῤῥηκτον beilegt. Bei *Caswini* heißt es: ظهر كظهر السلخفة لا يغمل الحديد فيه „der Rücken gleicht dem Rücken einer Schildkröte, in welchen kein Eisen dringt“.

d) Scil. בְּלִי תָקוּם — Daß die nur hier vorkommenden Wörter מַסָּע und שִׁרְיָה besondere Waffen bezeichnen, kann nach dem Parallelismus keinem Zweifel unterliegen; das letztere wenigstens gewiß, nur zweifelt man, ob es hier, wo vom Angriff des Crocodils die Rede sey, wie sonst שִׁרְיָן und שִׁרְיוֹן Panzer bedeuten könne, und schon *Bochart* giebt es deshalb durch *spiculum* = dem Arab. سروة, *parva sagitta.* Indessen will der Dichter wohl gerade noch ausdrücklich anführen, daß auch die Vertheidigungswaffe nichts nütze und der Panzer des Helden gegen den des Thieres keinen Schutz darbiete. Aber מַסָּע wird von manchen Auslegern zu חֲנִית bezogen, so daß dieses *lancea profectionis* (v. נָסַע proficisci) i. e. ejaculationis, i. e. *hasta missilis* bedeute. Vgl. אֶבֶן מַסָּע 1 Kön. 6, 7. Nur wird dann die Rede schleppender und die Beschreibung gewinnt an Lebendigkeit und Kraft, wenn wir das Wort mit *Bochart* für eine besondere Waffenart nehmen. Er

19. Das Eisen achtet er für Stroh,
für morsches Holz das Erz.
20. Es bringt zur Flucht ihn nicht des Bogens Sohn, *e*)
zu Stoppeln wandeln sich für ihn der Schleuder Steine.
21. Wie Stoppeln gelten Keulen ihm, *f*)
er lacht bei'm Schwung des Speeres.
22. Unter ihm sind spitze Scherben,
Dreschschlitten breitet auf dem Schlamm er aus. *g*)

---

vergleicht das Arab. نَشَغ *confodere* und erklärt es durch *telum*. Richtiger erinnert aber Schultens an das Arab. مِنْزَعٌ, welches auch Pfeil bedeutet, v. نَزَعَ traxit, attraxit arcum. Vgl. Gesenius u. d. W.

e) Der Sohn des Bogens ist der Pfeil, wie Klagl. 3, 13. Ueber diese echt-orientalische Ausdrucksweise vgl. *Jones* poes. asiat. commentar. pag. 127 sqq., nach J. G. Eichhorn's Ausg.; v. Hammer: die Familie der arabischen Philologen oder die Väter, die Mütter, die Söhne und die Töchter als bildliche Ausdrücke im Arabischen, in den Fundgr. d. Or. B. 6. H. 4. S. 402 u. fg.; A. T. Hartmann im zweiten Excurs zu seinem Commentar über den Propheten Micha; Freytag's Lex. Arab. Lat. p. 6. 54. 161. 162.

f) Ueber das ἁπ. λεγ. תּוֹתָח Keule a. r. יָתַח, arab. وَتَخَ fuste percussit, s. *Bochart* und Schultens zu d. St. Der Plural. נֶחְשָׁבוּ ist nicht etwa fehlerhaft, wie Manche meinen, weil es bei einem nom. sing. stehe, sondern dieses ist collect. aufzufassen. Es liegt darin, daß Keulen aller Art ihm nichts schaden können.

g) Sinn: der untere Theil seines Leibes, mit dem er auf dem Schlamme ruht, ist scharf und spitz. חַדּוּדֵי חָרֶשׂ eigentlich: Spitze unter den Scherben, d. i. sehr spitze und scharfe Scherben, acumina testae. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 678; Ewald in der krit. Gramm. S. 576. Was diesen Vergleich betrifft, so führt schon *Bochart* passend die Stelle aus *Aelian*. hist. animal. lib. 10, cap. 24 an, welcher sagt,

23. Er macht, dem Topfe gleich, die Tiefe sieden,
das Meer verwandelt er in einen Salbenmörser. *h*)
24. Hinter sich läßt er die Bahn erglänzen,
man hält die Wasserfluth für graues Haar. *i*)

---

daß der Crocodil wie mit Schilden bewaffnet sey, die ἐοίκασιν ὀστράκοις καρτεροῖς. — חָרוּץ Dreschschlitten. S. Jes. 28, 27. In dieser Vergleichung liegt eine gewisse Ironie, weil man sonst den Dreschschlitten eben nicht עֲלֵי־טִיט auf dem Kothe, sondern auf der Frucht des Ackers auszubreiten pflegt. Andere verfehlte Erklärungen dieses keinesweges schwierigen Verses s. bei Rosenmüller zu d. St.

h) Kühne Vergleichungen, um das starke Schäumen des Wassers beim Fortbewegen des Crocodils zu beschreiben. — מְצוּלָה s. v. a. צוּלָה Tiefe, des Meeres und Flusses. Vgl. Jon. 2, 4.; Mich. 7, 19.; Zach. 10, 11. S. oben die Stelle aus Bertram zu V. 13. יָם steht hier vom Nil, wie Jes. 19, 5.; Nah. 3, 8., wie er auch bei den Arabern bekanntlich بَحْر genannt wird. — מֶרְקָחָה von רָקַח = رَقَحَ würzen, wohlriechende Salben mischen, entweder Salben selbst, wie Ezech. 24, 10., d. i. Salbenmischung (s. Winer u. d. W.) oder ein Gefäß, worin die Salben gemischt werden. Die letztere Bedeutung möchte wegen סִיר im ersten Gliede vorzuziehen seyn. Wenn *Bochart* und Rosenmüller Beweise beibringen, daß der Crocodil einen vorzüglichen Wohlgeruch aus dem Wasser heraus um sich verbreite, und auch darauf eine Beziehung in der Vergleichung finden wollen, so ist dagegen zu erinnern, daß unser Dichter doch eigentlich nur für das Auge male.

i) Der helle Glanz, welcher hinter dem weiter gerückten Crocodil herzieht, ist der aufgeregte Wasserschaum. Auch Homer erwähnt oft das graue Meer (πολιὴν θαλάσσαν), um das schäumende zu bezeichnen. So sagt *Catullus* in dem *Epithalamio Pelei:*

Tortaque remigio spumis incanuit unda.

Und *Manilius* Astronomic. lib. 1.:

Ut freta canescunt, sulcum ducente carina.

S. *Bochart* zu d. St.

25. Es ist nicht auf dem Staub sein Ebenbild, *k*)
er ist geschaffen ohne Furcht. *l*)
26. Auf alles Hohe blickt er nieder,
er, der König über alle stolzen Thiere. *m*)

Zwei und vierzigstes Capitel.

Hiob.

1. Es begann Hiob zu Jehova und sprach:
2. Ich weiß es, daß du Alles kannst,
verwehrt ist dir kein Unternehmen. *n*)

---

k) מְשָׁל ist hier nicht Herrschaft, wie Cap. 9, 10., sondern Gleichheit, Aehnliches. Der Sinn wird schwächer, wenn man mit Muntinghe, Rosenmüller u. A. übersetzt: „non habet potentia sibi parem in terra". עַל־עָפָר auf dem Staube, d. i. auf dem irdischen Schauplatze der Vergänglichkeit.

l) Die Unvergleichlichkeit des Crocodils besteht besonders darin, daß er als ein Geschaffenes (הֶעָשׂוּ) ohne Furcht ist. Mehrere Codd. lesen die gewöhnlichere Form

m) Ueber die בְּנֵי־שַׁחַץ, welche hier dem גָּבֹהַּ im ersten Hemistich parallel stehen, s. oben Cap. 28, 8.

n) Er bekennt noch einmal reuig und demuthsvoll, daß er ohne hinlängliche Einsicht in die Tiefen göttlicher Weisheit und Allmacht über deren unbegreifliche Fügungen geurtheilt habe. — יָדַעְתָּ defect. für יָדַעְתִּי, wie Ps. 140, 13.; Ezech. 16, 19., welches auch in mehreren Codd. und Ausgaben gefunden wird. בָּצַר abschneiden. Niph. mit מִן verwehrt seyn, wie 1 Mos. 11, 6. — מְזִמָּה Ueberlegung, sonst am häufigsten in malam partem (vgl. Cap. 21, 27.; Ps. 10, 2.; 21, 12.; Jer. 23, 20.; 30, 24. u. s. w.), steht hier, von Gott gebraucht, natürlich im guten Sinne (vgl. Spr. 1, 4.; 2, 11.). Vielleicht ist aber dieses doppelsinnige Wort mit

3. Wer ist es, der verhüllt den Rathschluß ohne Sinn? *o*)
That ich kund doch, was ich nicht verstand,
was mir zu wunderbar und unbegreiflich war,
4. (als ich sagte:) „hör' doch, ich will reden,
„ich will dich fragen, und du belehre mich!" *p*)
5. Nach des Ohres Hören hört' ich von dir,
nun aber hat mein Auge dich gesehen: *q*)

Absicht gewählt, um den Gedanken auszudrücken, daß freilich Hiob von seinem menschlich-beschränkten Standpunkt aus Gottes Plan mit ihm übel erschien, derselbe aber doch dem Allweisen unverwehrt war und bei ihm durchaus nur aus der Quelle alles Guten kam und sich zuletzt auch als gut herausstellte. Wir würden dann einen paradoxen Satz erhalten, bei dessen Erfassung der Parallelismus wohl zu beachten. Der Allmächtige kann selbst einen dem menschlichen Verstande anscheinend üblen Plan (eine מְזִמָּה) ausführen, denn als solcher ist er im Stande das Böse in's Gute zu verwandeln.

o) Hiob giebt zu, was Jehova Cap. 38, 2. von ihm gesagt hatte, und braucht mit Willen dieselben Worte, als müsse er zu seiner tiefsten Beschämung betheuernd gerade die wiederholen, mit welchen ihn Jehova oben zuerst angeredet. Aber es ist nicht nöthig, daß sklavisch nach jener Stelle gelesen werde, als sey בְמִלִּין vor בְּלִי־דַעַת herausgefallen und מַחְשִׁיךְ statt מַעְלִים zu setzen, wie wir in einem Cod. bei Kennicott finden.

p) In dieser Aufforderung Hiob's an Gott zeigte sich gerade sein Unverstand. Nur Gott konnte so zu Hiob sagen (s. Cap. 38, 3. u. 40, 7.), aber nicht dieser zu jenem! Eichhorn vermuthet, der Vers gehöre vielleicht gar nicht in den Text.

q) Sinn: nur dunkle Kenntniß hatte ich früher von deiner Weisheit, jetzt erst durchschaue ich sie klar. Man muß sich an dem Sehen Gottes (vgl. 2 Mos. 33, 20.) nicht stoßen. Das Auge steht nur als der unmittelbar-wahrnehmende Sinn dem mehr der Täuschung unterworfenen des Ohres entgegen. Will man das Sehen übrigens eigentlich nehmen (und Gott war ja wirklich erschienen), so erinnere man sich daran, daß Jehova מִן הַסְּעָרָה (aus dunkler Wolkenumhüllung) sprach,

6. darum nehm' ich zurück und thue Buße,
auf Staub und Asche. *r*)

7. Und es geschah, nachdem Jehova alle diese Worte zu Hiob gesprochen, da sagte Jehova zu Eliphas dem Themaniten *s*): „mein Zorn ist entbrannt über dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht Begründetes von mir geredet, wie mein Knecht Hiob. 8. Und nun nehmt euch sieben Stiere und sieben Widder und geht zu meinem Knechte Hiob, und bringt Brandopfer für euch dar, und Hiob, mein Knecht, soll für euch beten *t*): vielleicht, daß ich auf ihn Rücksicht nehme, euch die Thorheit nicht zu vergelten *u*): denn ihr habt nicht Begründetes von mir geredet, wie mein Knecht Hiob. 9. Da gingen Eliphas der Themanite und Bildad der Schuchite und Zophar der Naemathite und thaten, wie Jehova zu ihnen gesagt, und Jehova nahm Rücksicht auf Hiob. 10. Und Jehova ersetzte Hiob seinen Verlust *v*), indem er

---

und also den Menschen vor Verblendung durch seines Antlitzes übermächtigen Glanz bewahrte.

r) אֶמְאַס „verwerfe ich", nämlich: meine früheren Reden gegen Gott.

s) Mit Recht wendet sich Jehova besonders an diesen der drei Freunde, weil er noch am besten unter ihnen geredet hatte. — Der Ausdruck נְכוֹנָה ist sehr gut gewählt: denn wirklich fehlte es der ganzen Beweisführung der Freunde an Festigkeit und Gründlichkeit.

t) Vgl. über dieses Sühnopfer besonders 3 Mos. 23, 18. Hiob, der Knecht Gottes, soll die Stelle des entsündigenden Priesters vertreten, wodurch ihm Jehova die höchste Ehre erweist.

u) Eigentlich: „nicht in's Werk zu setzen die Thorheit an euch", die Thorheit nämlich, die ihr gegen mich geredet, d. i. euch die Thorheit nicht zu vergelten. Thorheit, d. i. das Ueble überhaupt, wird aber, gegen die Freunde von Jehova ausgeübt, Strafe. Der Ausdruck ist ironisch.

v) שָׁב אֶת־שְׁבוּת „die Gefangenschaft zurückführen",

für seine Freunde betete, und es gab Jehova alles, was Hiob gehört hatte, ihm doppelt wieder *w*). 11. Es kamen auch zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine Verwandte von ehedem *x*) und aßen mit ihm in seinem Hause; sie bezeugten ihm ihr Bedauern und ihr Beileid über all' das Unglück, das Jehova über ihn gebracht; und sie gaben ihm ein jeder eine Kesita *y*) und ein jeder einen goldnen Ring *z*). 12. Jehova segnete die nachfolgende Lebenszeit Hiob's mehr noch, als die frühere; denn er be-

---

eine offenbar sprüchwörtliche Redeweise, für: das Verlorene ersetzen. S. Ezech. 16, 53.; Ps. 14, 7.; Amos 6, 16.; Zeph. 3, 20.; Hos. 6, 11.; Joel 4, 1. u. s. w.

w) So wird auch Jerusalem für die Leiden des Exils doppelte Entschädigung von Jehova verheißen. S. Jes. 40, 2.; 60, 7.; 61, 7.; vgl. auch Zachar. 9, 12. — Im Koran wird dieses doppelten Ersatzes dessen, was Hiob verloren, gleichfalls gedacht. Vgl. Sur. 21, 5. — Man übersehe hier aber nicht, daß Jehova diese höchste Gnade Hiob besonders um seiner Fürbitte willen (בְּהִתְפַּלְלוֹ) für diejenigen, die sich ihm eher als Feinde denn als Freunde gezeigt, erwiesen. Vgl. Jes. 53, 12.

x) לְפָנִים vorher, ehedem, wie 5 Mos. 2, 10.; Neh. 13, 5. Nach solcher überstandenen Trübsal mußte es Hiob besonders angenehm seyn, mit alten Bekannten und Verwandten ein heiteres Fest neuer Vereinigung zu feiern.

y) קְשִׂיטָה eigentlich etwas Dargewogenes = قِسْط ein bestimmtes Gewicht an Gold oder Silber, dessen man sich in den ältesten Zeiten bediente. S. 1 Mos. 33, 19.; Jos. 24, 32. Man streitet, ob es ausgemünzt gewesen oder nicht, und wieviel sein Werth betragen. Vgl. J. D. Michaelis in den Supplem. p. 2207 und F. Münter: Formodninger om Bemaerkelsen af det Hebraiske ord kesita; Kiöbenhavn 1824. S. Gesenius u. d. W.

z) נֶזֶם bedeutet sowohl Nasen- als Ohrring. Vgl. über diesen Schmuck der Orientalen Jahn in der bibl. Archäologie Th. 1. B. 2. S. 145.

kam vierzehntausend Schaafe und sechstausend Kameele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen *a*). 13. Auch erhielt er sieben *b*) Söhne und drei Töchter. 14. Und er nannte den Namen der ersten Jemima, und den Namen der andern Kezia, und den Namen der dritten Keren-Happuch *c*). 15. Es wurden im ganzen Lande keine Frauen gefunden, so schön wie Hiob's Töchter, und ihr Vater gab ihnen erbliches Besitzthum unter ihren Brüdern *d*). 16. Aber Hiob lebte nach diesem noch hundert und vierzig Jahre und freute sich seiner Söhne und seiner Enkel, vier Geschlechter hindurch. 17. Und Hiob starb alt und lebenssatt *e*).

---

a) Vgl. Cap. 1, 3.

b) Die Zahlenform שִׁבְעָנָה kömmt nur hier vor. Vgl. Gesenius im Lehrgeb. S. 612. Ewald in der krit. Gramm. S. 498 betrachtet die Form als Substantiv, ein Sieben, wie wir ein Dutzend sagen.

c) Lauter bildliche auf die Schönheit der Töchter deutende Namen, wie sie besonders die Perser lieben: die Taghelle, Cassia (Wohlduft) und Schminkbüchse. קֶרֶן ist ein Gefäß von Horn, oder in Gestalt eines Hornes, oder ein Horn selbst, das hohl gemacht als Gefäß gebraucht wird. Vgl. 1 Sam. 16, 1. 13.; 1 Kön. 1, 39.

d) Diese Begünstigung der Töchter bei der Erbschaft wird als etwas Besonderes erwähnt, weil nach dem Mosaischen Gesetz eigentlich nur die Söhne erbten. Vgl. 4 Mos. 27, 8. und Jahn in der bibl. Archäologie Th. 2. S. 291. Durch diese Erwähnung, daß die Töchter Hiob's miterbten, wird ebensowohl der Reichthum, als die Eintracht seines Hauses angedeutet. — לָהֶם für לָהֶן. Ueber diese anscheinende Incorrectheit, pron. mascul. in Bezug auf Substantive weiblichen Geschlechtes zu gebrauchen, s. Gesenius im Lehrgeb. S. 731; Ewald in der krit. Gramm. S. 643.

e) In der Lebenssättigung liegt der Begriff der vollen Befriedigung in dem Genusse eines reich gesegneten Daseyns am endlichen Ziele desselben.

Bemerkte Druckfehler.

Seite 6 Zeile 7 v. O. l. מִסְפַּר statt מִסְפָּר
— 19 — 5 — — חֹרֶשׁ st. חָרֶשׁ
— 31 — 9 — — von st. vom
— 32 — 13 — — יִתְכּוּ st. יתכו
— 36 — 1 — — שַׁחַל st. שָׁחַל
— 38 — 5 — — חֶזְיוֹנוֹת st. חֲזיונות
— 44 — 2 v. U. l. noch st. nach
— 67 — 3 — — nicht st. mit
— 73 — 14 v. O. l. תַּבִין st. תַּבְן
— 88 — 6 — — עֲמוּדֶיהָ st. עֲמוּדֶיהָ
— 129 — 14 v. U. l. נְעוּרִים st. נְעוּרִים
— 142 — 2 v. O. l. wählst st. wähnst
— 144 — 6 v. U. l. נִתְעָב st. נִתְעָב
— 167 — 12 v. O. l. des st. der
— 176 — 14 v. U. l. potentia st. patentia
— 186 — 2 v. O. l. lästern st. lästen
— 251 — 5 — — אֲבַדּוֹן st. אֲבַדִּין
— 295 — 4 v. U. l. welches st. welche
— 348 — 8 v. O. l. חַכְמֵי st. חַכְמֵי.

Hie und da vorkommende Fehler in der Setzung des dag. len. wolle der kundige und geneigte Leser selbst verbessern.

